قد طبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم

في المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة لذي الجود الموفور المنشي نول كشور

قد طبع بعناية الله الكريم واستعانة نبيه العظيم

التوضيح والتلويح

مع الحاشية الكاملة

للحسن چلپي

في المطبعة الشهيرة باوده اخبار المملوكة لذي المجد والمفخر المنشي نولكشور

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وايدها من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بساطع الحجة عوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للناس مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وعلى من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في تشريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتسنم على احكام احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتجدد لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف بنصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع تشريف زيادات ما ستهما ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولي الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا وافرا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بما وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه واكبادا ائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه مقتحمين في كشف استاره بالنواصي والاطراف غائصين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا تفتح بنان البيان ابواب مغلقاته

اخراج اذ يلزم تحليته
في نفسه بطريق الاولوية او الالبعية
بان يراد باحكام الكتاب نفسه احكام معانيه واحكامه
وصف الذي هو الاعجاز فهو محكم ومجاز باعتبارين او يراد احكام اداة
الاحكام بان جعل محكما كما هو الذي ينتهي اليه السنة والاجماع والقياس
واصد منها فصارت الاحكام محل الاصول واما بان يحمل على ادلة
التفصيلية الجزئية توجد احكامها بالكتاب ان
ليس بالقاصد الاعجاز حتى يثبت
يعجز عن الكتاب

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الزيادة و تحصيل ...

لبيان قصره ... العطف و

الاول ... الاصباغ ... الاسم و المفصل

... مفصل الابتدى ... الامر ... مستقل

البيان للاستغراق ... قوله

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا

ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده انشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث اصير المتن شرحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اتمم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابدة الفكر في ظماء الهواجر اركيا كل صعب وذلول الاقتناص شوارد الاصول وبارز فاملا له الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واطعت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح ما اثر فيه المصنف لبسط الكلام وتوضيح ما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان تحقيقا تهتز لادراكها اعطاف الاذهان ينشط لاستماعها الكسلان من تقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الروايات على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدرايات على التقرير اللطيفة سعيد الغايص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق بما اودعت هذا الكتاب الذي لا يتكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين لا لاستياط للاطلاع على دقائق الاتباع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سلطانه ولي الاعانة والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله بسم الله الرحمن الرحيم** حامدا لله حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتداء الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله قصد تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية التناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالاخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل اقول لانه ح ادبعد فان العبد على ما في النسخة المعروفة عنه المصرح صارف عن ذلك اما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واولا تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا يحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد والابقاء اولا والى ايجاد والابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكثير والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس علما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدأ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل فح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

To: www.al-mostafa.com

[illegible]

قوله [illegible] من سياق الكلام [illegible]

[illegible] التوجيه والتعديل [illegible]

[illegible] الاول [illegible] الثاني [illegible] الاحتياج

[illegible]

الذي او مردق

مقابلة الحال ونو يعمون [illegible]

تخيله ام من تحقق بهو الذي لا يفصل ماوقع

قوله تنبيه الاصوليون عبارة عن [illegible] وهو الذي يفصل

بيسوية فانه يجوز ان يكون الالتباسات في زمان بعد المعنى فلكن

وقوع الاستدراك في حال الالتباسين من غير ان يلزم وجود [illegible]

ثم اعتبر وذكر ايضا انه يجوز ان يكون احدهما بالمجاز او ان

او بالكناية والاخر بالحقيقة او يكون بالمجاز [illegible]

معا بالبال [illegible]

[illegible]

[illegible] واستشكف [illegible] الصفات [illegible]

[illegible] القدرة [illegible] من صفات الذات [illegible]

[illegible] الاختيار [illegible]

[illegible] الفصل الاختيار [illegible]

[illegible] قال [illegible] بيان [illegible] كان [illegible]

[illegible] رب العالمين [illegible] الاول [illegible]

[illegible] الانقياد الثاني [illegible] الى الاخرة [illegible]

البعث فالى الانقياد الاول [illegible]

النبي صلعم والكتاب [illegible] ان نظام العالم [illegible]

الثاني الى الانقياد [illegible] في سورة السبا [illegible]

الساعة حيث قال سبحانه وتعالى وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم [illegible]

في سورة الفاطر فالى الانقياد الثاني [illegible]

[illegible] الى الحمد على الامور الاربعة المترتبة في السور الاربع [illegible]

[illegible] الترتيب [illegible] في الفاتحة [illegible]

[illegible] الايجاد في سورة السبا [illegible]

[illegible] نظم الاية الكريمة في سورة القصص [illegible]

[illegible] وما في الارض وله الحمد في الاخرة [illegible]

[illegible] الدنيوية [illegible]

القصص [illegible]

[illegible]

قوله والله سبحانه [illegible]

[illegible] ان الكلام [illegible]

[illegible] قوله فان نعم الله تعالى [illegible]

[illegible] الاختصاص [illegible]

[illegible]

على افضل رسله محمد واله مصليا ومثنى علية الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذرائع
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح
مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم
اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك
وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغير النسخ المكتوبة
قبل ذلك التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول
مرصعة بضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ واحد من سكان هذا العلم الى هذا
الا ذروتها عراصه بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستغاث باسمه العالي في الاخطار
والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيته الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني
الطغيان واهتز بحسن شعائره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محيي مراسم الحنيفية النقية البيضاء غياث الحق والدين شمس الاسلام
والمسلمين المؤيد بالايد المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشد باوتاد الخلود اطناب
عزته وعلائه فهو الذي قائم بتقوية الدين القويم في زمان جمع عقده وفتوره واستقل بكماله برفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد
الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الامحاء في طريق الدين القويم سبلا ومنارا واختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجبني التوجه
الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بنشر القابه واني بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا وزخارفها فضلا عن ان اذكر في
كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم

قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام
صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فعطف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المفردة تنويه لشانه وتنبيه
على كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب تعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق
والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي
الى الصلوة على الال لانها تكون ضمنا وتبعا ولا يخفى ما في القرينة الاولى من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية
والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام لا الحصر لانتفاء
المقام عن انتصابه ولا ثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا فعلى انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل
فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته
عاما اولا ومعناه في الاول اقل من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جده الجد البخت والاب قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام
وتعديته بالباء تسامح او تضمين قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفرق واختتمت الكتاب
بلغت اخره والختام الطين الذي يختم به قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد التمام
منهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه الشرائط المذكورة في علم الميزان كما هو داب المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله
وترتيب انيق اي حسن معجب ... بعض التصرف فيه من التقديم والتاخير في الكتاب والابواب ... الوجه الاحسن الاليق بالصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله لم تبلغ حقيقة
العاهد ... علم الاصول الى هذه الغاية ... العلم ... الطاهر ... بمعنى الوصول والانتهاء

[illegible]

أو للانتهاء الأفضل التفضيل
ودليله استعمل بهذا الأكثر الأولى أول
فائدة القياس في تأنيثه ودليل التفضيل
الأولى بمرة وقيل اصله أوأل من وءل بمعنى الأولاد
في السبق قلبت همزة واوا تخفيفا غير قياسي والإعلال
من الآل أي رجع لأن كل شيء يرجع إلى أوله
يعني المفعول كما شهر واجمع قلبت همزة وقيل أول
وقال الكوفيون هو وزن فوعل من وول قلبت الهمزة إلى
موضع الفاء وتصريفه كتصريف أفعل التفضيل
ثمن مبطلان ابتدا القول وما قولهم أول واستعماله
شرح الرضي أنه من كلام العرب ولا يصح
الزمخشري قال في الأساس تقول جعل أول الأجزاء
إذا افترقا الأول قوله فاتهما ظرف بمعنى قبل والأكثر
الانصراف وبعض العرب يمنعه من الصرف اعتبار الوصفية
في الجملة وإن حيث القول بالتنقية لا أول
على سيبويه عن الخليل أنهم جعلوه ظرفا كأنه قال مقدما
قبل ما كسر ولا يبعد أن يقال ترضعه الرفع على أو ثم
المحرر في الموصوف لأن بالعدد فقد حرضهم الانصرافات
ح أنه الوصيفة كما قال الجمهور والقرب عنه عطفت المجرور
على النصوب على توهم الجر في المعطوف عليه كما في قوله
وبدا لي أني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا إذا كان
جائيا ثم المفهوم من كلام الشارح إذا أدخل ظرفا
تعين لأن اعتبار الظرفية يحتاج إليه في الانصراف الأخير
كما يرد ما تركت له أولا فنبأ على قوله إذا جعل صفة
صرفته بهذا المعنى من صريح كلام الصحاح وما ذكره تخالف
من أن هذا مستفاد من الصحاح الطريق المفهوم المخالفة
ليس بشيء وتحقيق بين التعرف يقتضي
أن انقل ادل الكن

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اولى بالاربعة
لان كلا منهما يقتضي ان السماوية على
والا لكان الالزام الاعمى ان الجزاء لازم الوجود حتم
الارتشتري في تفسير الشرط والاسم حينئذ لا ان يتحقق ذلك
الجمع المذكر قد يكون الجمع مفرده لفظا معنى وقد يكون
لمؤنثه جميعا معنى وعلى التقدير بين لا يجوز في وصفه التذكير
التأنيث واجيب بان المراد مطلق الجمع وجزاء الشرط محذوف
والمذكور في موضعه دليل عليه محذوف والتقدير
وان كان جمعا جاز في وصفه التذكير
وبين واحده بالتاء [illegible]

بجوازان يقول سبحانه تعالى انما لم يستقم اذا جعل الصفوة [illegible]

الصادقة بالمعنى المذكور [illegible]

وقد يجاب بان العموم بحسب العموم [illegible]

قوله [illegible] مقارنة الجميل [illegible]

والتعظيم يحتمل ان يكون معطوفا على الجميل [illegible]

[illegible] ترك التقييد بالاختياري [illegible] ذكر في شرح الكشاف انه [illegible]

الفعل وهو بالاختيار [illegible] في المحمود ان الجميل صفة [illegible]

يتناول الوصف [illegible] لان الجميل المحمود عليه [illegible]

بان اهل اللغة لا يفرقون [illegible]

اسم الفاعل [illegible]

[illegible] النعمة [illegible] بالاظهار [illegible]

كونه في مقابلة النعمة [illegible]

يجوز ان يكون [illegible] المشهور [illegible]

بالثناء على المحسن [illegible]

[illegible] الاستعارة بالكناية [illegible]

قوله جعلها على طريق الاستعارة بالكناية [illegible]

[illegible] التشبيه [illegible] استعارة بالكناية [illegible]

[illegible]

على ان حبل وصول الشريعة ممدودة المباني وفروعها دقيقة الحواشي اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني مبني على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم

قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار الى ان الشجرة المحامد اصلها ثابت هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعها نامياً الى الله تعالى مقبولاً عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المقيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان حبل تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره واشرفية علم الفقه وغيره من الامور المثبتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية ومباحث المعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك والاصول الشرعية ولها الكلية وبيان الاصول ما ينبني عليه من علم الذات والصفات والنبوات تمهيدها تسويتها واصلاحها لكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبنية في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك مستوجب للحمد اذ بالشريعة انتظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء وجزيل الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان مسائله فرع الاحكام لان حجيتها ولهذا التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بالقصر من جهة ان الملتجي اليها يامن غوائل عدو الدين وعذاب النار فاثبت للمشبه ما للمشبه به كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة اربعة ترجع كثرتها الى اربعة اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس ضمنا بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائسين المتاملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فقول اعتبرت الشيء اذ نظرت عليه ورددت حاله والعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا تعارضت قلت الكلام في متن السنة والاجماع في تقديمه عليه وانما تؤخر حيث تؤخر لعارض الظن في ثبوتها ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على المحكم وهو غاية في الظهور والنص ما هو دونه وعلى المتشابه وهو غاية في الخفاء والمجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات في خيام الاستتار ففيه تشبيه للمتشابه بالحقيقة بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا اما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء الراسخون مبتلون بالتوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه

[illegible]

منها من هذا القبيل اي ليس [illegible]

يعني الاصول المذكورة علم بجميع [illegible]

الصفات فان بعضها ما لا يثبت الا بالدليل [illegible]

الاحكام [illegible] الشرعية [illegible]

الدليل الخارج عن المدلول [illegible]

[illegible]

الاصول بل جميع الاصول [illegible]

الكلام ليس بطريق [illegible]

[illegible]

بناء على ما ذكره صدر الشريعة [illegible]
والاولى ان في الفصل ... [illegible] من الكتاب [illegible]
ولم يذكر ... ما ذكره [illegible] الاركان الاربعة [illegible]
الاخرة ... من المهد فان الاحكام [illegible]
ان الاجماع من الادلة [illegible]
واطلاقه على ... الادلة ... في اصول الفقه [illegible]
ان الادلة ... [illegible] القول بان جعل الاصول
جعلها ... الاحكام والقول [illegible]
... عن الاحكام ... الاركان
مع الكتاب ... ما اشير الى [illegible] فان الاحتياج
الاولى ... الاحتياج والابتداء بالكتاب
بناء على ... الكتاب وان
اسم ... اقسام ... وان اساس الدين
اصل الاحكام ... القصر والاجماع ... الا ان
الاركان ... والا وجه ان
ثبوت الاحكام ... الا اذا ذكره وان
اتصالها على ثبوت ... الدليل ... والتعليل
نقل القصر على الدليل ... والقول
الدليل ... الاحكام ... الا دليل
سنه كان ... الاحكام ... الا اذا
... الاطلاق على ... [illegible]

وان المراد ... التنبيه على احوال الابواب والترتيب
الى العلم الذي هو المقصود من التصنيف
الفقه فيه موضوع علم الاصول وهو الادلة
الاربعة قوله الذي يبنى الشارع
الاحكام عليه الضمير عائد الى
الاركان والضمير المستتر الى الشارع
محذوف وهو عليه قوله لم يبنى
بالقياس غير الاسلوب حيث
زاد العمل ايماء الى الخلف و
رجحت عن وجه ... الدلائل
الاشارة بان موجب الدلائل
وجوب العمل لا وجوب القياس
ثم انه معطوف على تقدير
الكتاب او على الكتاب بتقدير
عامل في المعطوف مغاير
لعامل المعطوف عليه كما في
قوله علفتها تبنا وماء باردا
اي سقيتها ماء باردا والتقدير
ثم شرعت العمل بالقياس
قوله فان قلت ليس ترتيب
الشارع آه قيل المقصود من
سوق كلامه ان المراد ترتيب
على بعض انه او الف ... [illegible]
يعني يقتضيه ... الحكم بتقدمه في
يشكل الامر

... فتدبر ... الكتاب
على ... من حيث انه الكتاب
ترتيب ... ما يتوقف عليه
التي ذكرت ... التقديم ... من وجه
ان لا ... على ... الشرع ... حتى يصلح
... الكتاب ... على ان
الاحكام ... يشترط ... قوله قيل
... وجوب ... عليه ... وجه
... الاستدلال ... الدليل
... الاركان ... الشرع
قوله ... على ... التغاير ... الصفات
من ... الدليل ... الصفات
يكون ... من ... الذات والصفات ... القياس
... على ... الادلة ... الا ان
... على ... بل ... ان تقول من
... الاستدلال ... من
... الدليل ... الاستدلال
يكون ... الشرع ... العلم
... الغرض ... موضوعه
الا ان ... الا الى ... الدليل
... الا ... من الكتاب
بعض الكتاب

ما يصل اليه العقول البشرية
ان ... المراد ... وسيتذكره
تأمل في ... الامور التي تقرر
الفقه بالوصول اليها ... ثمرة
... قوله والوصول في
غاية ... من علم بامراره
فان قلت عطفه على التفكر يستدعي
ان يكون العلم بالتشابه ... ولا
يخفى ركاكته قلت المراد بالمنع
المنع اللغوي ... الا ... الشرعي
فلا ركاكة قوله فكما ان الجهال
مبتلون ... الا ... ما في
شروح اصول فخر الاسلام ان
الابتلاء بالامتحان في الطلب
للعالمين الثبت الراسخين وذلك
بمعرفة غير المتشابه من اقسام
الكتاب والابتلاء بين والا لم
يبق تقييد الراسخين فائدة
قوله

بكبح عنان ههم عن التفكر فيهما والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيهما ولم يظهر تعالى احدا من خلقه عليها والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع اليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجلاتها بينته بنية المصطفى فصل خطابه ✽ اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بني على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها ✽ وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه ✽ اي مقبلين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه ✽ للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اسرار اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع اللحاظ ✽ اي لابد ان يكون باسعان النظر بايد كه هو الحاظ عليه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه على قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه

قوله بكبح عنان ههم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيهما اي اودع الله اسرارا في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما ويجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع غرابة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهو من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الامام قوله ما رفع اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين سعيهم في اعلاء كلمة الله تعالى واجراء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا موضوع ومنصوب لا مخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة وفائقها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح اي غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب كانه يقول في ذلك الكلام مرموز الى غوامض خفيت الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني اومي الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل في الشيء بالعين والاسعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكنت لبه والتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام الآتي عن تعريض بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب نفيها وشائنات يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول ان يراعي في التعريف والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيم عدم دخول الاقسام الى غير ذلك مما يلتفت اليه

مورد فیه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المحقق المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقیقات بدیعة وتدقیقات نافعة غنیة
یخلو الکتب عنها سالکا فیه مسلک الضبط والایجاز متشبثا باهداب السحر متمسکا بعروة الاعجاز اختار فی الاعجاز العروة وفی السحر الاهداب
لان الاعجاز اقوی واوثق من السحر واختار فی العروة لفظ الواحد وفی الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فی الکلام ان یؤدی المعنی بطریق
هو ابلغ من جمیع ما عداه من الطرق ولا یکون هذا الا واحدا فاما السحر فی الکلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فیه لفظ الجمع
وسمیته بتنقیح الاصول والله تعالی مسئول ان یمتع به مؤلفه وکاتبه وقاریه وطالبه ویجعله خالصا لوجهه انه هو الرحیم اصول الفقه
ای هذه اصول الفقه واصول الفقه ما هی فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانیا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

قوله مورد فیه ای فی ذلک المنقح الموصوف یعنی کتابه وکذا الضمائر التی تاتی بعد ذلک **قوله** لان الاعجاز فی الکلام ان یؤدی المعنی بطریق هو ابلغ من جمیع ما عداه من الطرق لیس تفسیر المفهوم اعجاز الکلام لانه لا یلزم ان یکون بالبلاغة بل هو عبارة عن کون الکلام بحیث لا یمکن معارضته والاتیان بمثله من المعجزة اذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فی جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق علی کونه معجزا فقیل انه ببلاغته وقیل باخباره عن المغیبات وقیل باسلوبه الغریب وقیل بصرف الله تعالی العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز کلام الله تعالی انما هو بهذا الطریق وهو کونه فی نهایة البلاغة ونهایة الفصاحة علی ما هو الرای الصحیح فهذا اعتبار انه یشترط فی الکلام کونه ابلغ من جمیع ما عداه یکون واحدا لا تعدد فیه بخلاف سحر الکلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا یقع علی طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال هداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب باطرافه وعروة الکوز کلیته التی یوخذ عند اخذه وهی اقوی من الهدب فخصها بالاعجاز الذی هو اوثق من السحر وفی الصحاح السحر الاخذة وکل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنی تمسکه بهما مبالغته فی تلطیف الکلام وتادیته المعانی بالعبارات اللائقة الفائقة حتی کانه یتقرب الی السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان کون طریق تادیة المعنی ابلغ من جمیع ما عداه من الطرق المحققة والمقدرة غیر کاف فی الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتیان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة ما یمکن الاتیان بمثله غیر مشروط لان الله تعالی قادر علی الاتیان بمثل القرآن مع کونه معجزا فما معنی قوله ابلغ من جمیع ما عداه والثانی ان الطرف الاعلی من البلاغة وما یقرب منه من المراتب العلیة التی لا یمکن للبشر الاتیان بمثله کلاهما معجز علی ما ذکر فی المفتاح ونهایة الایجاز فیتعدد طریق الاعجاز البتة بان یکون علی الطرف الاعلی او علی بعض المراتب القریبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز لیس الا فی کلام الله تعالی ومعنی کونه ابلغ من جمیع ما عداه انه ابلغ من کل ما هو غیر کلام الله تعالی محققا او مقدرا حتی لا یمکن للغیر الاتیان بمثله وعن الثانی ان الاعجاز سواء کان فی الطرف الاعلی او فیما یقرب منه متحد باعتبار انه حد من الکلام هو ابلغ مما عداه بمعنی انه لا یمکن للغیر معارضته والاتیان بمثله بخلاف سحر الکلام فانه لیس له حد ینضبط **قوله** اصول الفقه الکتاب مرتب علی مقدمة وقسمین لان المذکور فیه اما من مقاصد الفن او لا الثانی مقدمة والاول اما ان یکون البحث فیه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحکام وهو القسم الثانی اذ لا بحث فی هذا الفن عن غیرهما والقسم الاول مبنی علی اربعة ارکان من الکتاب والسنة والاجماع والقیاس مع فصل فی الترجیح والاجتهاد والثانی علی ثلثة ابواب فی الحکم والمحکوم به والمحکوم علیه وستعرف بیان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعریف هذا العلم وتحقیق موضوعه من جهة ان الطالب للکثرة المنضبطة بجهة واحدة ینبغی ان یعرفها بتلک الجهة لیامن فوات المقصود والاشتغال بغیره وکل علم فهو کثرة منضبطة بتعریفه الذی یتمیز عند الطالب وموضوعه الذی یتمیز به فی نفسه عن سائر العلوم وحین تشوقت نفس السامع الی التعریف لیتمیز العلم عنده قال المصنف هذا الذی اذکره اصول الفقه اخذا فی السامع عن السؤال فقال لیس اصول الفقه ما هی ثم اخذ فی تعریفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول من مرکب اضافی فله بحسب کل اعتبار تعریف قدم بعضهم التعریف اللقبی نظرا الی انه العلم الذی هو المقصود فی الاعلام وانه من کل معانی بمنزلة البسیط من المرکب والمصنف قدم الاضافی نظرا الی ان المنقول عنه مقدم الی ان الفقه ینبغی فی التعریف اللقبی فان قدم تفسیره الکن فی تعریف اللقبی لما قال المصنف بالعوامل التی یتوصل بها الی الفقه فالتجاء الی ایراد تفسیره تارة فی اللقبی وتارة فی الاضافی کما فی اصول ابن الحاجب ولما کان اصول الفقه عند قصد المعنی الاضافی جمعا وعند قصد المعنی اللقبی مفردا کما قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة ثانیا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص ثم ذکر اللقب لیشعر بان اصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بمبنی الفقه

حاشية قوله متعلقة [illegible]

[illegible]

عليه قوله والسحر
وهو يقع على طرق متعددة فيهم
واجيب بان المراد هو الاول كذا معنى [illegible] والمراد
حقيقة لغوية جزئية متحققة بخلاف نحو الكلام فانه [illegible]
وابتع كل الشمول جزئياته منحى اللغة الاصلية [illegible] اللطف
والحاصل من الصناعة واللطف الحاصل من البلاغة
والحاصل من المحسنات حتى انه يجوز ان [illegible]
من السحر بخلاف الاعجاز [illegible]
[illegible]

٢١

[illegible]

او تقسيم على كل من التقديرين [illegible]

[illegible]

اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فنقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله والتعريف بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفنا ان ما في المحصول ههنا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاءه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع ++++

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير ضرورية لتوقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى التعريف للاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسألة المخصوص باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه المخصوص من حيث انه يبنى عليه ويستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد يخرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول قيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات لانه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان آخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد ههنا الدليل واسند المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء الجدار على اساسه واغصان الشجرة على دوحة كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي مع الاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي اعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فما الحاجة الى حمله بالمعنى اللغوي الشامل للنقص وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين [illegible] ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدران حسي لكونه مبنيا عليه [illegible] فلا يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي والا يخفى في التحقيق [illegible] والحق ان ترتب الحكم على الدليل [illegible] لابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمدلولات على علامة والافعال على المصادر والاشتقاق لكن الابتناء عقلي قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية [illegible] لنفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية [illegible] التي تكون بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر [illegible] عدة امور [illegible] بازائها اسما مع عدم احتياج الامور بعضها الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل [illegible] كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول الثاني يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحاصلة لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي لتفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي لتفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة [illegible] ماهية ثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب ما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء فيكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها [illegible]

وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماشي لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان هذا الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشرط كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

قوله وشرط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد اسميا كان او غيره وفي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تميزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التميز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة الفكر وهي اصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف رح وهو ترتب الحكم على دليله

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رح فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها اي يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب ومندوب ومباح ومكروه كراهة تنزيه ومكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة اوجه ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب فقط فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه والعشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف هو هذا فالحمل على وجه لا يكون من القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رضي الله عنه انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر

قوله الفقه نقل للمصنف تعريفين مقبولا من عليها وللمضاف اليه تعريفين صحح شرح احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومنها الخطاب انما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات من دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشتمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشتملان كلها والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا على راي [illegible] ما يكون تركه اولى من فعله فمع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع في عرفهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو مقتضى اللغة وترك اي عدم فعل فصيرت اثنا عشر والمراد بما ياتي به المكلف ما يصدر عنه الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وفعله ايقاعه وتركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرها وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة لا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسيما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب فان قلت لا حاجة الى اعتبار فعل والترك حتى لا يصير اثنى عشر بل الاقسام هي الستة بان يراد بالواجب مثلا من العمل والترك قلت لانه قد قال الواجب مثلا فيما يثاب عليه ويعاقب على تركه الواجب يعني عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان علم لا اتيان بالواجب يستحق به العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى

او قيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد المعنى المصطلح وهو خطاب الله تعالى الى اخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذات والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم حادث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الخ ثم الحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

او شهوة من العبد ونحو ذلك مما في كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب اعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه في التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام ولا كان الحال حصول كل انسان مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كف النفس عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه بعد تهيئة الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز اما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخول فيما يجب عليهما الثالث ان ما يحرم عليهما في الوجه الثاني بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لهما وما عليهما التصور بهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامهما من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب او حرام واليه الاشارة بقوله وجملة بيان احكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات لمعرفة وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراض على تعريف الشافعي بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد بعينه ههنا في ما لهما وما عليهما مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما الحكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والاول العملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم الحكم المطلق في العرف على اسناد امر الى اخر اي النسبة اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف رحمه الله اختار ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى التكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم

ثم الشرعي اما نظري وهو ما لا يتعلق بكيفية عمل او عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد والمفتي دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر

ومنها ما هو خطاب كالا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبهذا التقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالشرع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء قوله من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز وهذا شائع في التعريفات

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال ✤ والحكم قيل خطاب الله تعالى ✤ هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله ✤ المتعلق بافعال المكلفين ✤ يخرج ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله لا اله الا هو الحي القيوم ثم بقي فيه نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله ✤ بالاقتضاء ✤ اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب وغير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم وغير جازم كالكراهة ✤ او التخيير ✤ اي الاباحة ✤ وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما ✤ واعلم ان خطاب الشرع اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب لذلك او شرط له كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر الاشعري النوع الاول وجب ذكر النوع الآخر وبعضهم لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما

قوله ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد فيه وانه دل عليه خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هاهنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعال المكلفين والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف والاتيان باضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا لله وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه مثل الخطابات المبينة لاحوال المكلفين من افعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطابات بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس على وجه الاقتضاء او التخيير ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطابات بالافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فتنافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وكون النجاسة مانعة ونحو ذلك في تفسير الخطاب الوضعي وذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق ومعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه معرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات ويجوز ان يكون الحادث امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان المراد هاهنا التقسيم للمحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يكون جمعهما في حد واحد منافيا للتحديد واما الثالث فالتزم بعضهم وزاد في التعريف قيدا آخر يجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي جعل الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه ولا يتغير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان المراد بالاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا يجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما الآخر في البعض لا يدل على الاتحاد وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اما اولا فلان الخصم منع كون الخطاب الوضعي حكما واصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه منع كونه خارجا عن التعريف وجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي فساد فيه وكيف يضره تغاير مفهوميهما بل كثيرا ما يتغاير مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا

٢٨

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا البعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وحقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا وايضا يخرج عنه ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل الولي قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه وتبنى في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب ههنا الا ان يقال قد علم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من ترك ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال ثم يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لانه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا اي من الحد مع انهما حكمان فالمراد بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية وفي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من حد الحكم لانهما من افعال القلب

قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف رح ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف رح اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ويكون قيد مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد من الحد ودلتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناول لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيه خلل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه لما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها عقلي وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكون من الفقه مسئلة ان حسن التواضع والجود وقبح اضدادهما لا يعد ان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية

اداء الحقوق من مال الصبي ورده المهر او لانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه ولا يتاتى هذا السوال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم معترفون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي لا وجوب الاداء ولا تعلق الحق بماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم لان المراد بالعباد مقام المكلفين المتعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع ومعنى كون صلوته مندوبة الى الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير شامل للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منها كاشف عن خطاب الله وسيرشد له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجيب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح الخامس يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية كررا الافادة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يكون اذا صح الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية كر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على مذهب الاشاعرة ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في حكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء المصطلح لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية لقيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس هو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عملية فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وتمام تعريف الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التعريف بحكم فسر بخطاب الله تعالى الخ ويكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام عندهم فلو كان خطاب الله الخ تعريفا للحكم على ما يعم الحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرار التنبيه بان تفسيره مر قوله فيدخل ويريد ان تعريف الفقه على راى الاشاعرة شامل العلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اى وجوبهما ونحوهما وقبح البخل والتكبر اى حرمتهما وكراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على ان لا دخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المفسر العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما بانه يراد عملا على معرفة النفس مالها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس مالها وما عليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره هناك او ذهل عن تقييد العملية ههنا

ولا يراد عليه اي على حد الفقه المصطلح ✤ التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل ✤ اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم و امثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعالم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهالة ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب المجهول غير منضبط ولا يراد به انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم البعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولان حكم لبعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة اللفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال

قوله ولا يراد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة او الصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال والامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها حتى لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم به... جو بهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بالضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه لئلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقطاع دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي لعدم الايراد بالبعض ان قل لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه

بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة بجملتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق اسم الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية لا يشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم الاجماع في زمانه لا المسائل القياسية للدور بل شرط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بالشرائط وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه

هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم عن معرفة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والطائفة قصد بالكل المجموع للاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري لما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصرح بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير منضبط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماعه المآخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وبكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصرح باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل او نحو ذلك ولا نم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها النص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد برائيه اذا لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادرك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا او كذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او حكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما اذا نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد ولكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي يستنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ تتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق

٣٣

فجوابه اولاً انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد بالاجماع عليه قطعية وثانياً ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثاً ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم مقطوعاً به فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً به والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحاً واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولما كان ذا فرعاً للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم واما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موارد هذه الثلاثة

على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع او وبما انعقد عليه الاجماع ان كان وهذا بين التعريف لذاته اجيب الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجاً عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده وقد ظهر عليه نزول الوحي به فيكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئاً آخر الرابع انه ان اريد الظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيراً من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الائمة الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال ونحوه فيلزم ان لا يكون العالم بالحكم الذي يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير شائعاً ظاهراً على الاكثر فيصير فقهاً وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولاً لا نسلم ان الظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضاً انما يكون قطعياً لو كان ثبوتهما ايضاً قطعياً للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثالثاً هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعياً فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله عندنا فيان قلنا يكون مظنوناً فيصير معلوماً بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنوناً للمجتهد وكل ما علم كونه مظنوناً للمجتهد علم كونه ثابتاً في نفس الامر قطعاً بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل به او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتاً في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعياً لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً وانت تعلم ان الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع ... في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعاً للدليل القاطع ... انه حكم الله تعالى فهو معلوم ... يجب العمل به قطعاً ... المظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعي ... قوله واصول الفقه ... بيان ... ويصدق عليه هذا المفهوم من الانواع ...

فيكون الحكم ثابتا بالقياس ثابتا بتلك الادلة والقياس هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منه الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورده والنظير قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول هو علم اصول

وجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب الا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام اولا والاول ان تعلق بنظم الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا وفرع من وجه بكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره من وصف الخصوص الى العموم ومن ههنا قال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره وهو ان كان فرعا لشيء اخر ولم يكن ولهذا اطلق على الاب انه اصل وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء سبب من بعيد اولى بالاطلاق اسم السبب عليه من البعيد ان لم يكن بسببا عن شيء اخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام لا معنى للتقسيم اذ ما من قسمة فيلزم ان يعرف القسم الضعيف فيقال مثل الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان عدم الفرعية دخل في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في اثبات الدلالة ولا يبتني الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعا بالحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني على بنيه في الوجود ولا في الابوة والاصالة المراد فلا يكون مما نحن فيه وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا فيكون اولى بالاصالة بل هو مظهر ان ملاك حكم الفرع هو النص والاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل التقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى الانواع والافراد كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان احتياج الاجماع الى السند ليس في نفس الدلالة على الحكم وان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان [illegible]
ثم ان مستند الاجماع قد يكون خبرا او قياسا فلا يبقى الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد شيئا بل هو [illegible]

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان يشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم كالقواعد المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما التي يبنى عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او

قوله وعلم اصول الفقه بعدما قرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص [illegible] قصد الى تعريفه وتوضيحه [illegible] والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل [illegible] والتوصل القريب [illegible] والسببية الظاهرة في نسبة القريب [illegible] التوصل الى الفقه وفي البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فخرج علم قواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ قد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا بالكلام يتوصل الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال [illegible] وقيد التحقيق احتراز عن علم الخلاف [illegible] ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه [illegible] بها الى محافظة الحكم مستنبطا او [illegible] الى الفقه [illegible] الفقه بنوا نكاتها عليها حتى توهم ان اختصاصها بالفقه **قوله** ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل المؤلف لا محالة من مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى يسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول وبالعكس يسمى الشكل الرابع الخ

بما ادى الى [illegible]
فى نفسه وعند الطالب قوله ليس [illegible]
فيما سبق كون [illegible]
نعم فى وجه [illegible]
دون الوضع [illegible]
ولان الاعتبار [illegible]
الامر بالتصديق [illegible]
[illegible]

من هذا الاجزاء [illegible]
[illegible] الوصف بما هو الجزء الاول وانما [illegible]
الاضافة جزء من العبارة [illegible]
المعنى الاضافى جمع وان ما [illegible]
[illegible] المعنى الاضافى [illegible]
[illegible]

حاشية

لفظ الاصل مرة للدليل واخرى للقاعدة

قوله

[illegible]

حاشيه متعلقه صفحه ٢٣ ... الفاعل يعنى

قوله ان الاصل ... على الفاعل ... الاصل

... الاصل ... الفاعل على الفاعل ...

ان اللفظ ... الاصل ... على الاصل

قوله ... على ان الاصل ... الفاعل ... الفاعل

فلان ... الاصل ... يحتاج الى الاخر ...

من البيان ... الامر ... الاصل ...

حاشيه هذا متعلقه صفحه ٢٥

وعلى هذا الوجوب ... على ان الامر ... الجواز

قوله ... في ... الثاني ... على ان ... الجواز

لان هذا الجزاء لا يرتبط بالشرط ... الثواب والعقاب

الواجب ... قوله فاعلم ... الجزاء ...

الا ... بالفاء بين الشرط ... الجزاء ...

قوله فاعلم ... لان الجزاء ... قوله فصل الواجب

لكن ... الجزاء ... في الحقيقة قوله فصل الواجب

ان ... قوله ... حذف الجزاء واقامة ... ذلك

والتقدير فان ... الجزاء ...

لان ما ياتي به المكلف ... الثواب والعقاب ...

كذبت رسل من قبلك ... قوله تعالى ...

اطلاق الاولى على ... الجزاء ...

في مباحث الاحكام ... النهي عن الترك ...

فالحمل على ... يحمل ... على ...

وجوب الحمل على ذلك ... بين الفعلين ...

واعلم ان المراد بالتساوى ... التساوى في ...

ان ... ذلك ... الا ... على ...

علم ... ان ... قوله ...

في البداية ... على ان ... قول محمد المشهور المذكور

لم يطلق لفظ الحرام عليه ... ان كل مكروه حرام عند محمد ...

ابي يوسف ... الى الحرام اقرب ...

الوقاية ان المراد بالمكروه ...

وفي بعض شروح الهداية

... الايجاب ...

ان ... على ... الحرام ... الترك ...

قال ... اذا ... الكراهة ...

قوله ... الحرام ... الكراهة ...

قوله القسم الثاني ... الحرام والمكروه ...

تنبيه ... ترك الحرام ... الكراهة ...

ترك الكراهة ... على قول محمد ...

لا يثاب على ... ترك ... ان ...

لا يستحق ... على ... العقاب ...

وحرام ... الفاعل ...

اي ... الاول ... الواجب ...

قوله ... الحرام ... الترك ...

... الكراهة ... الحرام ...

قوله ... الاطلاق ... الحرام ...

قوله ... على ... الاطلاق ...

... العقاب ...

في ... المكروه ... الحرام ...

على ... الواجب ... الحرام ...

بالعقاب ...

المذكورة لا تتحقق الا بتحقق

فعلى هذا قول ... في مباحث الاحكام

لا بمعنى المصدرى ... قوله يعنى الحاصل

اعم من ان يكون حاصلا من الايقاع ... ذلك الحاصل

المتعدى كضرب اليتيم ... كما ذكره

الترك بعدم الفعل ... ترك الحرام والمكروه

بالايات ... ولا ... قوله ... الترك بمعنى

ولاجله ... فعل الواجب ... لا يلزم من

الترك بمعنى ... ترك الحرام فعل الواجب

مما ياتي به المكلف ... الذي

ترك الحرام فعل الواجب ... فعل الواجب

بالمكلف ... ترك الحرام ...

ان ... فعل الواجب ... المعنى لكان

لا يكون ... المقصود ... قلنا

بعينه النهي عن الافعال ...

الفعل ... بالاعتبار الاول ... الثاني

بالاعتبار الاول ... قوله ... فعل المكلف

الاصل قوله يستحق العقاب ...

الشارع ... العقاب ...

لكن ... يستحق العقاب ...

ولذا ... الكلام في فعل الحرام ...

حاشيه هذا متعلقه صفحه ٢٦

من غير قرينه ... على ...

قوله ... الحرام لا حكم

من البداية ... التعريفات

من الذوات والصفات [illegible]

[illegible] التصديق [illegible] قوله [illegible]

[illegible]

الاستدراك السكوت عليها [illegible]

ان قلت الظ ان يقول من التصديق قوله من التصديق

لان الظ ان يقول من التصديق بالقضايا [illegible]

بما جزان آخران للقضية [illegible]

الطرق الفقهية [illegible]

قوله [illegible] على هذا التقدير [illegible]

[illegible]

ولذلك قال [illegible]

الا بالسمع [illegible] وجوب الايمان [illegible]

[illegible] الدليل [illegible] الشرع [illegible]

[illegible]

في الدليل [illegible]

[illegible] فالبحث حال عن التحصيل قوله لا يحصل [illegible]

[illegible] الدليل اي بالذات [illegible]

[illegible]

9

[illegible]

يعني ان هذا من الايراد ... والعموم ... ان

والجواب ان ... واعترض ... المعقول ... بالذي

يعني والصحيح ... ان ... التكلف بقال ... في الحكم

بذلك اخرى فالايجاب ... يوصف بهذا الاعتبارات

الذي يقوم به ... والوجوب ... في الموصوف

باعتبار ... وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان

الكلام ... واعلم ان المراد بالخطاب ان كان نفس

والايجاب ... فالايجاب ...

[illegible]

قوله فان قيل الامر بالقضاء [illegible]

[illegible]

حاشية متعلقة بصفحة ٣١

[illegible]

قوله [illegible]

... ثبت ابد النسخ ... نسخ يجوز الطرق

نقصان ... المصنف يشمل العلم الحكم المنسوخ ... نسخ جميعه وكذا النسخ لحكم الواحد وحكم الاجماع المنعقد على ... او يصدق على كل واحد منها انه حكم ... جزء ... من جزء الواحد ... في كلامه بالنسخ ... المنسوخ

وقد يجاب بان الظاهر ... النسخ ... ان العمل مقصود ... لا يلزم الا ... التعريفات ... وعدم الاجماع ... قوله ... في زمن الرسول ... الاجماع ... عليهما ... الاولى من ...

[illegible]

[illegible]

تمام القياس من مقولة اقترض عليه بان انما يتم قبل [illegible]

[illegible] من الاجماع [illegible]

احوال الدليل والمطلوب انما هو في القياس من قبيل الاستدلال [illegible]

[illegible] اعترض بان الدليل [illegible] الفقهي

[illegible]

بل القياس من الشكل الاول لما كان [illegible]

[illegible] في المثال الاول [illegible]

قوله اثبات الاجماع في الصلوة [illegible] ثابت [illegible]

[illegible] الاجماع والقياس للاحكام [illegible]

وما ذكره [illegible] من ان الاجماع حجة [illegible]

[illegible] الفقه الاصول [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] ولا يحتمل [illegible]

[illegible] بيان الادلة ان كان [illegible]

حاشية [illegible] متعلقة [illegible]

[illegible] واحد القاصد [illegible]

[illegible]

والمراد [illegible]

ان يكون محمول بعض الاعراض [illegible]

مع التقابل على ان يعارض [illegible]

[illegible] جزء الشي [illegible]

[illegible] الاصول [illegible] علم الاصول [illegible] قوله [illegible]

[illegible] الموضوع [illegible]

٤٣

ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم نذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد واما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة رح وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لانا في هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا بان يعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد وهذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل فاما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس بل بالنص ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه بالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية ثابتة فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور فاذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم من الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاول مثبتة للثانية بعضها ناشية من الادلة الشرعية وبعضها ناشية عن الاحكام

او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلت الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المص بما لا مزيد عليه قوله ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز عن مخالفة الاجماع لانه اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه لبعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد

موضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الاحكام وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة ؛ فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها ؛ الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما يدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه ؛ واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة او حادثة او غيرهما فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها كقولنا النكرة في موضع النفي عامة وكذلك العوارض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون المبحوث عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيود الموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بافعال [illegible] والثالث [illegible] هذا العلم وعن مسائله [illegible] قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت [illegible] على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة [illegible] انما يبحث من الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان موضوع الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم [illegible] مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا ههنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم قوله لا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بالقواعد الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك ويكون موضوعها الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس

لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد مثبوتة بالادلة الاربعة ثبوت علمنا بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل هو مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد باثبات اثبات العلم او غلبة الظن ان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فيقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب مثلا يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال التصور او التصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلوم اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار واورد وامر التنظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بعضها او يمرض ببعضها

فالموضوع في الجميع بدن الانسان

ولهذا تعرضوا بالعيس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فتوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية فيولف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن بعض الحنفية ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله فان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية في الباب ان العلم يوجد بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر حيث فسر الدليل بما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا

ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه من تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك

لجمهور المحققين مع عجب منها الناظر فيما الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان ثم الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك اوكان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال التصور والتصديق الى التصور والتصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف حتى يما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يجعلوا ارتباط ... يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين ما ينقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة او مجهولات ... ليست اعراضها ذاتية لمفهوم الدليل بل لكل منها ... والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن فالصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب والحركة والسكون في الطبيعي فذهب ... الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم بجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن جزء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ...

48

ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يكون بعضها ايجابية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه بجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدء فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل الا ثم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه في القسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو ظ كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ما الزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد ان يتقدم على العارض مثلا الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية والنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلمين المختلفين في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكون ان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فانهم جعلوا اجسام العالم اي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء من الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها ومقاديرها واوضاعها ... فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها وسكناتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان ينظر في احوال شيء وذلك ينظر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا

۴۶

نه يلزم استكماله من غيره فاذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك

ان تحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها

سے راجعة اسلے موضوع العلم فكذلك يتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وہ ہے

جعة اسلے تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة

في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم

من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع

لا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع الكتاب على

قسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف

تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالٰهية والنبوية والقرات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه

عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي

بلا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا

التعريف اي نوع من انواع التعريفات

بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجوه فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض

ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى

غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء

قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة

وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية

متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقة بجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل كان يكفي

ان يعترض لهذا ايضا وح اما يكون لحوق كل واحد منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل صفة منها مبدأ لصفة اخرى

وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون لبعضها الذات فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون بجزئه لما مر فهو اما الذات فيثبت

عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون لغير مباين لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل

في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فلا يلزم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها

وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم تعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف

اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي ولكان لغيره فهو باطل لانه يستلزم

التسلسل ولانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال

بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة ان اريد به من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب

النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مخصصا بما يكون الغير منفصلا والسابق مخصصا بما يكون غير منفصل

فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال

الادلة والاحكام نضع الكتاب اي نقاصده على قسمين والاقسام التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد

فوان اتمام الجواب متوقف على هذا فقلت : وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان قلنا ما

قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلوا اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب

والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد وان القرآن مصدر بمعنى المفعول ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ رح وان كانوا لا ينافسون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف رح بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذا آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف رح اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وانما قيد بلا شبهة احترازا عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل بقي الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فباي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا ومجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشتمل الكل والبعض الا انه لا يخفى على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن مع انه لا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض الآية بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب على ما دل عليه سياق كلام المصنف رح المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني لا يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا

نعم ای منها متعلقه ... الدليل ... من
اثبتها ای اعراضا ذاتية ... مفهوم الدليل ... كان اعراضا
قوله حاصله ان ... اعراضا ذاتية للكتاب والسنة ... اعراضا
بعث ... الكتاب والسنة ... اعراضا ذاتية الدليل واجب
بحث اعراضا للكتاب والسنة دون الدليل حيث انما
ذاتية للكتاب ... عليه انها موضوعات اما باعتبار من ذلك
عليه ان الدليل عرض لها ... اعراضها ... الدليل
ثم ان الدليل ... ان يكون ... الموضوع ... قوله الذاتي
دليل ... التصور والتصديق ... العرض الذاتي
من حيث انه ... التصور والتصديق ... الذاتي
الى ... الموضوع ... قوله ... من حيث
الذاتي في ... موضوع ... الاصول ... الدليل الشرعي
والتصديق في العرض فان موضوع الاصول ... الشامل
العارض ... المنطق ... موضوع ... العلوم ... الاول
الوجود في ... موضوع ... الذاتي ... الحقيقية
الشامل لكل من ... العرض الذاتي ... الى ... الاثبات
التصوري ... التصديقي ... الايصال ... الاثبات
اثبات الحكم الشرعي ... العرض الذاتي
الاحوال الواقعة ... ان يكون ... عن احوال
والايصال ... من العلمين ... الاحوال
في كل من ... المجردة ... الموجودة
الموجودات ... ان موضوع ... المطالع
يبحث عن ... من احوال الموجودات
شرح المطالع

ان يكون من الاعراض الذاتية ... الاحوال
ان موضوعه ... ما يساوي الموضوع ... لازم
الثاني من جهة ... التحقيق ... عليه
عن وجوده ... موضوعاته ... كان ذات
مع ان ... ذاته ... في هذا العلم
من حيث انه موجود ... الصانع عن علم
على ... صحيح في ان موضوعه طبيعة الموجود
الحاجة ... الاعراض الذاتية ... الوجود
بعد فوق ... اعراضا ذاتية واعتبار ... ان يكون من
لا ... الشمول ... العرض ... المساوي
لو ... العرض ... الاحوال
الى ان يكون الموضوع ... الحاجة
في مباحث ... الموضوع ... عن ... المبحوث عنها
الوجود ... الامكان ... الناظر
على موضوع ... الاعراض الذاتية
بالحيثية ... الموضوع ... المعدوم
تقديران ... العرض ... الموضوع ... لتقييد
بل ... الاعراض على ... الموضوع
الاجسام ... في العرض ... المعطوف
وقوله ... كاحوالها ... المعطوف على ... احوال
في المعطوف ... المعطوف عليه

تعريف ... واما ... الاحكام الشرعية ... للتعبير
بحيث يشمل ... المعرفة ... الترتيب ... عبارة عن
ايضا ... الترتيب والتفصيل ... عبارة عن
الفرق بين ... الاجمال ... بين ... الترتيب
قوله يعني ... الاحوال ... الترتيب ... الشارح
قوله ... التفصيل ... الاجمال ... الذي
قوله ... عن احوال ... العرض ... الموضوع
قوله ... القسم ... العرض ... الاول
قوله ... الاجمال ... الموضوع
على ما ... ان ... التحقيق ... العرض
التحقيق ... تصريح ... العرض على
التعلق ... عبارة ... الاحكام
تعريف الفقه الذي ... العلم بالاحكام
تعريف العلم ... بحيث ... الى
فيكون ... اجمالا ... واجمالا
الامر ... قول الشارح ... الاحكام ... على ان
الا عرض ... التفصيل ... العلم ... الاستيعاب
قوله ... العلم ... الاعتبار ... والا
العلم الواحد ... التعلق ... العلوم
العلوم ... التمايز ... الاحكام
المعلوم ... قال ... في بعض
حسب ان ... ان يكون ... بحث
التي ... وقوله ... والمراد

ايماء الى ان المباحث عن الجميع لا الى
بحث ... كون الواضع والمدون ... قوله ... المعنى ... حاشيه
متعلقه صحيفه ٣٩ ... المعنى بمذاكرة الغاية
يلزم ان يكون ... المعنى ... تحقيق
الوجود ان يكون ... الذي ذكره ... الاول
اللازم ... والمحكوم ... واجبا على
موجودات ... الموضوع ... منفصل ... وان سلم
يكون ... المحال ... يستلزم المحال ... التحقيق
بوجه ... المتصفة ... فيجاب ان
متصفا بصفات كثيرة ... الشرطية ... كان ... ان
الجزء ... للواقع ... قوله العدم
على ... الجزء ... المساوي ... قوله المصلحة ... الى
او هذا ... على ... قوله ... الاستعداد
على نفي ... النفي ... قوله
موضعه ان ... على نفي ... الثبوت ... المناسب
النفي يكون ... العارض ... العرض
بواسطة ... العرض ... بالحقيقة ... الذات
كعروض ... الجسم ... عارضا لذلك الشيء
لا يعقل ... الشيء ... الكثرة ... الثابت
مباحث ... الاستدلال ... عنه ... لا
يعرض له ... قوله فكان
من الامر ... الاول ... في الجملة ... البعض

حاشية ... متعلقه صفحة ... قوله

فان كون البعض الاخر ... ان قوله الاسلوب

وانما حمله ذلك ... ما ذكرنا من ان الكلام ...

قوله الصفات المذكورة ...

...

قوله القرآن بمعنى كتاب الله ...

وكون ما عطف عليه ...

والقرآن بمعنى ...

...

قوله ... الدليل على المدعى ...

...

القرآن موصوفا بالاعجاز ... في حواشي شرح المختصر ان كون

قوله البينة علامة ...

...

بل تشخيصه في جواب اي كتاب يريد وعن هذا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المفرد فهذا لتعيين احد محتمليه وهو المفرد فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المفرد فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي نريد المفرد فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي ح معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى متشخصاتها ثم ليحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن ما نزل به جبرئيل عم فقد وجد متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المتشخص لا يقبل التحديد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المتشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبرئيل عم او زيد او عمرو

حتى ان جعل التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب والقرآن وتميزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي تجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسما لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه الصا مرادف للكتاب والقرآن فالمص رح صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل لفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه ولا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره قوله المطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان الشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين متشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون متشخصاته ولقائل ان يقول ان المتشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري البتة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في حصته من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة العلم لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدقها

٥٣

على ان الحق هذا نقول لنا على ان الشخص لا يحد له تاويلان احدهما ان لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا
خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة
على الاشارة اما معرفة الشخص فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره
وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب
فان الاعراض ينتهي تشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة
لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخص هذا والشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن
فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف
ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة
فلا بد من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ونعني بالسورة هذا
المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا: ونورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب: في بابين الاول في
افادته المعنى: اعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث في افادة
المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها مما يفيد المعنى: والثاني في افادته الحكم الشرعي
فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي والله اعلم. الباب الاول

الحد بل يجب والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين
بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا هو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين
بان يقرأه كل واحد منهما هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام لو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان ما يقرأه امثالا الا عينه وهذا ان الاعراض تتشخص بمحالها
فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم
ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق هو
ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تاويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل
الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب
وثانيهما ان يكون اصطلاحا على التسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة
اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف حقيقته واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف
تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض
تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل: الى آخر القصيدة فانه
بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا
بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصرح يصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل
ان ينضاف اليه التشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة
من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا
من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتيج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد ابحاثه اي

[illegible]

صفحة ٥ ... وعلى
حاشية السيد ... استعماله ... الاوصل ... ميل
على ... عدا ... المعرف ... التعريف والاوفاق ...
اما باعتبار ... شرط ... التعريف ...
ان المساواة قوله ... الشخص ...
انما ... الى المساواة ... وذلك ... الحال ... القران
انه ... السامع ان ... امتناع حصول ...
... الاشتراط ...
العلم ... وذلك ... التام ...
لم ... قوله لان ما تميز ... تعليلا ...
[illegible]
على اصطلاح المنطق
الشخص لا ... التعريف ...
اذ ... عدم ... سواء كان ...
وليس كذلك بل ... المراد من التعليل ...
[illegible] ... في افادة ...
اوسما ... التام الذي ... افادة ... المشهور
افادة الحد التام ... وذلك ... التام ...
الشخص ... ان الرسم ...
تمييز ... الحد التام ...
الاولى ... الاقدم ...
المتبادر الى الافهام ... الشيء ...
الذاتيات والعرضيات ... ماهيته ...
من جميع ... المضاف اليه ...
قوله على التشخص ... الاشتمال عليه ...
[illegible]
الشخص ... على ...
[illegible]
قوله ... التشخص ... الاجلاء ...

الايجاب الكلي
لم يتحقق في الواجب تعالى
لان تشخصه وان كان زائدا على ماهيته
عندنا الا انه غير داخل في هويته اذ لا قابل للتركيب
قوله لفظ والكلام في الحد الحقيقي يحتمل اللفظ والحقيقة على
المعنى المتعارف ويكون قوله والرسم اشارة الى منع الحقيقي
الى الاولى ويحتمل ان يحمل اللفظي على الاسمي والحقيقي على ما
يكون تعريفا لموجود كما هو راي المصنف والشرح يكون الرسم
اشارة الى منع المقدمة الثانية اذ لا دليل في كلام صاحب
هذا التعريف على ادعاء انه التعريف حقيقي قوله فان
يذكر معه العرضيات المشخصة ان قلت ...
الذاتيات فالتشخص على ذكر العوارض ...
نقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعا ومانعا ...
فانه اصطلاح المنطقيين ... الا يكون ...
الشخص المحدود ... فان قلت ذكر العرضيات المشخصة
العرض ... عند البعض ان يكون الا ...
التحقيق ... الاستدلال ... وبه حاشية
انه ... مجموع القران ... صحيح
... على ... القران ...
... ان يقال ... ان كان ... خلف
... الواحد ...
... قوله ...
لان من ... السورة ... عموم التحدي ...
ان الذي كل سورة ... بعض من مجموع القران ليس
قوله من جنسه في البلاغة والفصاحة فيه
يجب اذ يلزم من هذا التوجيه
ان لا يتناول

التعريف الاستعمال السورة
ويطلق ايات الا ان ... الحقيقة ... القران في عرف
الاثنى ... وكذلك القران كالقران مثل السورة
الا مجاز ... بيس ... ان الاية الواحدة الاحوال
ويمكن ان يجاب بان ... المركبات ... على
في عرف الحقيقة لان الله تعالى ... يشتمل عليها
... ان يكون ... الكلام ... الاية
... السورة ... الحاصل بين الاية
... الا ان ... اودون ... التفاوت ... الاحوال
... بالنظر الى ان الاحوال
... ايات ... اكثر ... التعضيات
والسورة ... بعضها ... الاخرى
التعضية ... الاعتبارات ... الاعلى
... الاشارة ... اعلى ...
ذلك ... ان يكون ... بالنسبة الى
الى في مرتبة الاعلى من البلاغة ... على جميع
ذلك التفاوت ... الاعتبار على احاطة
التعضيات ... الا ان هذا الجواب ... البلاغة
تعالى ... الكلام ... قوله بعض ... او
... الاية الدالة ...
والشعور ... بالاية ... الاية ...
والا ... القول بان ... البعض
واخره ... ان ... بالاولى ... ان يقال
... ان كان قرانا ... من التعريف ... والسورة
... اي ... مسمى باسم ... كالبقرة
بعض ... مرتجم ... لانه ... اضافته ... قوله ... كان
ذاته ... في حواشي الكشاف قوله السورة
... في ... ان السورة ... القران
او غيره ... بدليل ... على بعض القران
في عرف الشرع

المترجم

اوله واخره توقيفا من السور
من بين الكتب ولذا عرف صاحب
الكشاف السورة بالطائفة من القران
المترجمة وتعميما سور غير القران عدول من
الظ الى الخفي ومن الحقيقة الى المجاز العرفي
كما ذكره نفسه في تعريف المصحف بما جمع فيه
الصحائف واجاب في فصول البدائع عن
الدور بان تمييز القران عن تصور ماهيته الاصطلاحية
فيجوز ان يتوقف معرفة السورة على تمييزه ويكون
الموقوف عليها تصور ماهيته ولقرب من هذا ما
ذكره الشارح في المطول دفعا للدور عن تعريف
السكاكي علم المعاني بتتبع خواص تراكيب الكلام
قوله ولهذا احتاج الخ قيل عليه الاحتياج الى
قوله منه ليس لتمييز سورة القران عن سورة
غيره بل لبيان ان السورة من جنس في البلاغة
وجوابه ان تقدير الجنس انما هو على تقدير ان
لا يكون المحدود كل القران بل الكلي الشامل
للكل والجزء على ما يدل عليه صريح كلامه ولو
الحصر فاي حاجة الى بيان ان السورة من جنس
الكلام المنزل في البلاغة حتى يحتاج الى قوله
لذلك البيان نعم يمكن ان يقال انما ذكر قوله
لانه اراد تعريف المجموع ... ليصدق
على المعنى الكلي الشامل للكل
والبعض *

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات ¤ المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرء ¤

بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص رح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من داب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا للمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتراكيب ثمت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حد امتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بان يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالي فيها في النطق وضم بعضها الى بعض كيفما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى لكان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم رخصة اسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير ماولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم

٥٧

بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القران عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القران هو النظم والمعنى فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما ياتي وهذا ما قال فخر الاسلام رح الاقسام في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما سيجئ ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما

صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام نظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القران حقيقة في النظم العربي المنقول ومجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا قوله خاصة قلنا بنى كلامه على اي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف قوله باعتبار وضعه له بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظه ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لو خفا او لا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو مشترك والمص اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج المجمل والمنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي اي لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه منضبط فان قلت مرجع الاقسام التباين او الاختلاف هو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين او الاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع قسما متقابلة يكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد نوع مشترك من حيث الوضع للمعاني

وہذا ما قال فخر الاسلام رح والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم وانما جعلت ہذا التقسیم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانیا
علی عکس ما اوردہ فخر الاسلام رح لان الاستعمال مقدم علی ظہور المعنی وخفائہ ثم فی کیفیۃ دلالتہ علیہ وہذا ما قال فخر الاسلام رح الرابع
فی وجوہ الوقوف علی احکام النظم التقسیم الاول ای الذی باعتبار وضع اللفظ لا یعنی اللفظ ان وضع لکثیر وضعا متعددا فمشترک
کالعین مثلا وضع تارۃ للباصرۃ وتارۃ للذہب وتارۃ لعین المیزان او وضعا واحدا ای وضع لکثیر وضعا واحدا والکثیر غیر محصور
فعام ان استغرق جمیع ما یصلح لہ والا فجمع منکر ونحوہ فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الکثیر غیر محصور مستغرق جمیع ما یصلح لہ فقولہ وضع
واحدا یخرج المشترک والکثیر یخرج ما لم یوضع للکثیر کزید وعمرو وغیر محصور یخرج اسماء العدد فان المائۃ مثلا وضعت وضعا واحدا الکثیر وہی
مستغرقۃ جمیع ما یصلح لہ لکن الکثیر محصور وقولہ مستغرق جمیع ما یصلح لہ یخرج الجمع المنکر نحو رایت رجالا وہذا معنی قولہ + +

قولہ وہذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسیم الاول بقولہ فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ فقیل الصیغۃ واللغۃ مترادفتان فی المقصود تقسیم النظم باعتبار معناہ
نفسہ لا باعتبار المتکلم والسامع والاقرب ما ذکرہ المصنف رح وہو انہ عبارۃ عن الوضع لان الصیغۃ ہی الہیئۃ العارضۃ للفظ باعتبار الحرکات والسکنات
وتقدیم بعض الحروف علی بعض واللغۃ ہی اللفظ الموضوع والمراد ہہنا مادۃ اللفظ وجوہر حروفہ بقرینۃ انضمام الصیغۃ الیہا والواضع کما عین حروف
ضرب بازاء المعنی المخصوص عین ہیئتہ بازاء المعنی المضی فاللفظ لا یدل علی معناہ الا بوضع المادۃ والہیئۃ فعبر بذکرہما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسیم
الثانی بقولہ فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان ای فی طرق استعمالہ وانہ فی الموضوع لہ فیکون حقیقۃ او فی غیرہ فیکون مجازا او فی
طرق جریان النظم فی بیان المعنی واظہارہ من حیث انہ بطریق الوضوح فیکون صریحا او بطریق الاستتار فیکون کنایۃ وعن الثالث بقولہ فی وجوہ البیان
بذلک النظم ای فی طریق اظہار المعنی ومراتبہ وعن الرابع بقولہ فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد والمعانی ای معرفۃ طرق اطلاع السامع علی مراد المتکلم ومعانی
الکلام بانہ یطلع علیہ من طریق العبارۃ والاشارۃ او غیرہما قولہ التقسیم الاول للفظ الموضوع اما ان یکون وضعہ لکثیر او لواحد والاول اما ان یکون وضعہ للکثیر
بوضع کثیر او لا فان کان بوضع کثیر فہو المشترک والا فاما ان یکون الکثیر محصورا فی عدد معین بحسب دلالۃ اللفظ او لا فان لم یکن محصورا فان کان اللفظ
مستغرقا لجمیع ما یصلح لہ من احاد ذلک الکثیر فہو العام والا فہو الجمع المنکر وان کان محصورا فہو من اقسام الخاص والثانی وہو ما یکون وضعہ لواحد شخصی او
نوعی او جنسی ایضا من اقسام الخاص فینحصر اللفظ بہذا التقسیم فی المشترک والعام والخاص والواسطۃ بینہما فالمشترک ما وضع لمعنی کثیر بوضع کثیر ومعنی الکثرۃ
ما یقابل الوحدۃ لا ما یقابل القلۃ فیدخل فیہ المشترک بین المعنیین فقط وہذا التعریف شامل للاسماء التی وضعت اولا لمعان جنسیۃ ثم نقلت الی المعانی
العلمیۃ لمناسبۃ او لا لمناسبۃ بل لجمیع الالفاظ المنقولۃ والالفاظ الموضوعۃ فی اصطلاح لمعنی وفی اصطلاح آخر لمعنی آخر کالزکوۃ والفعل والدوران فی ذلک نحو
ولیست من المشترک علی ما صرح بہ البعض قولہ فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ فقولہ وضعا واحدا یخرج المشترک بالنسبۃ
الی معانیہ المتعددۃ واما بالنسبۃ الی افراد معنی واحد لہ کالعیون لافراد العین الجاریۃ فہو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان یقال ہذا القید للتحقیق
والایضاح لان المشترک بالنسبۃ الی معانیہ المتعددۃ لیس بمستغرق علی ما سیجیء فان قیل المراد بالاستغراق اعم من ان یکون علی سبیل الشمول کما فی صیغ
الجموع واسمائہا مثل الرجال والقوم او علی سبیل البدل کما فی مثل من دخل داری اولا فلہ کذا والمشترک مستغرق لمعانیہ علی سبیل البدل قلنا فیدخل
فی حد العام النکرۃ المثبتۃ فانہا تستغرق کل فرد علی سبیل البدل فان قیل ہی لیست بموضوعۃ للکثیر قلنا لو سلم فانما یصلح جوابا عن النکرۃ المفردۃ دون الجمع
المنکر فانہ یستغرق الاحاد علی سبیل البدل عند القائلین بعدم عمومہ ایضا والمراد بالوضع الکثیر الوضع لکل واحد من وحدان الکثیر او لامر مشترک فیہ وحدان
الکثیر او لمجموع وحدان الکثیر من حیث ہو مجموع فیکون کل من الوحدان نفس الموضوع لہ او جزئیا من جزئیاتہ او جزءا من اجزائہ وبہذا الاعتبار یندرج فیہ المشترک
والعام واسماء العدد فان قیل فلیندرج فیہ مثل زید وعمرو ورجل وفرس ایضا لانہ موضوع للکثیر بحسب الاجزاء قلنا المعتبر ہو الاجزاء المتفقۃ فی الاسم
کالاحاد للمائۃ فانہا تناسب جزئیات المعنی الواحد المتحدۃ بحسب ذلک المفہوم فان قیل النکرۃ المنفیۃ عام ولم توضع للکثیر قلنا الوضع اعم من الشخصی والنوعی

والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون جمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او باعتبار الجنس كانسان ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى ماولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك والماول وانما لم اورد الماول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في جمع لا لنفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شراح اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ورد ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح بجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة

قوله والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمص لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة فهو لغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة

صفحه ٥٨

[illegible]

[illegible]

To: www.al-mostafa.com

وايضاً الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معيناً فمعهود او منكراً فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معيناً للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حدود كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلاً يكون عاماً بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن اللفظ الواحد خاصاً وعاماً بحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرناه

يحتمل كلا منهما على سبيل البدل فاذا احمل على احدهما بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا احمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيراً لا تأويلاً او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة والاستخراج مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لان جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما على الآخر والمردود مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروف الاصل وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى في مقابلة بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشتمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحال الاطلاق دون الوضع والا عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معيناً للسامع ايضاً الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** اعلم انه يجب يريد ان سائر الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا يتنافيان فيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك

فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم
فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص بمعناه فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص
على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد هنا الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له
احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه تجب طهران وبعض طهر
وان لم يحتسب تجب ثلاثة وبعض ء اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد من
القرء الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر
فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة تجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رح تجب طهران وبعض

من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك قد يتنافيان كالوضع للكثير غير محصور والوضع لواحد او للكثير
محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص
من جهة عام من وجه فيجيء جوابه بهذا غاية ما تكلف في تقرير هذا التقسيم وتبيين الاقسام والكلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم
اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في
المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او للكثير محصور وضعا في واحد او اشترط الى ان مثل لفظ المائة ايضا
موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام
ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك
وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الاتم افاد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص
على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى
ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف لقسمي الخاص الا عتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري
في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد
ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع
القسمين فجوابه ان المراد ان هذا بيان تقسيمه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين
على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع
للمسمى المعلوم اي المعين المتشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم
وان فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيدا وعالم قلنا كانه اراد ان له
دخلا في ذلك عبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلثة قروء يتناول الاحاد
المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان
القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال
ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد هنا المعنى الاعم قوله ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي
تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان احتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان

٦٤

الاول المص يكون الموضوع له في المعرفة معينا للسامع عند الاطلاق كونه معينا له بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند استعماله شيئا بعينه من حيث هو كذلك فالتقييد بالسامع لافادة ان الغرض الاصلي من وضع المعرفة انما هو افادة السامع معناها [illegible]
لاذ قال الاولى والمعرفة ما يوضع ليستعمل في شيء بعينه وعلى هذا لا يبعد ان يقال تعريف المص احسن من تعريف الشارح اذ لا فلانه مبني على مذهب مرجوح بخلاف تعريف المص وذا ما نسبنا فلان الموضع جاء له مذكور في تعريف المص دون الشرح واشار فلان مدار الفرق ودلالة اللفظ على
مفهومه عند السامع في المعرفة دون النكرة والسامع المذكور في تعريف المص دونه وادار انما فلان التعيين الذي اشار اليه [illegible] في المعرفة دون النكرة انما هو حال الاطلاق كما يفهم من قوله ليستعمل في شيء بعينه وفي تعريف المص دلالة على ذلك
دون تعريف الشارح فنقول الشارح والعبرة بحال الاطلاق محل بحث لكن لا يخفى عليك ان دلالة تعريف الش على ان المعتبر في التعيين عدمه ان يكون بحسب الوضع اظهر من دلالة تعريف المص على ان قوله وانما قلت للسامع [illegible] كما ذكره الشارح

ا ه

واي من التحكم لان لم يعرف

يكون الاضافات ان اريد به افراد ما وكون

بعض افراده اولى بالارادة من البعض تحكم

على ان حمل قوله كل اسم ... على خصوص البعض

قوله ... العين الموجود في الخارج

[illegible]

على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسبت يكون
الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا
فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر
فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رح وقد
تفردت بهذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان
لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رح يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المراة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين تنوعيه
بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رح ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لا ان الافتداء غير دال
على الفسخ بخلاف الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانا

بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله على الاقرب

لم يعتبر وهو طهر فان قيل كلاهما جائز ان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فلما يلزم
من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلثة حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في اسماء
واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزي
ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رحمة الله ثلثة اطهار
غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا انما حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق
به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع فكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال
منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة
ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع
فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب ان التوجيه انا لا
انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم
للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم
انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المص انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول
والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة
لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد ولو
كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم
عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم
ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق
الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول
دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان

فساد التركيب اعلم ان الشافعی رح وصل قوله تعالی فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تأخذوا الی قوله تعالی فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الطلاق مع الخلع اربعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور فی المتن مشروحا وقوله تعالی الی قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء فی قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص علی الثانی مشيرا فی اثناء تحقيقه الی الاول وتحقيقه ان الله تعالی ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الی قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ای التطليق الشرعی تطليقة بعد تطليقة علی التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الی ظاهر عبارة المص رح وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق اولا مرة بدون ما يدل علی تعدد وترتب لا يقتضی تعدده حتی يكون قوله تعالی فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق المذكور ای انه تعالی ذكر الطلاق الذی يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ای ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها بعد المرتين فانه صريح فی انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم ای علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما ای الزوجان حدود الله ای حقوق الزوجية فلا جناح عليهما ای فلا اثم علی الرجل فيما اخذ ولا علی المرأة فيما افتدت به نفسها وفی تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج علی ما سبق وهو الطلاق لانه تعالی لما جمعهما فی قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذی تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعی الطلاق اعنی بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فی الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهبت اليه الشافعی رح فيما روی عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا لزم ترك العمل بهذا البيان الذی هو فی حكم المنطوق وهو الذی عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص رح بالزيادة علی الكتاب ثم قال فان طلقها ای بعد المرتين سواء كانتا علی مال او بدونه فدل علی مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف علی الاقرب الی الابعد مع توسط الكلام الاجنبی فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها ای بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو علی تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الی آخره كلاما معترضا مستقلا واردا فی بيان الخلع غير راجع الی الطلقتين المذكورتين واما علی ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين رح ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الی الطلقتين والمعنی لا يحل لكم ان تاخذوا فی الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم فی الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنی اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا اندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فی قوله تعالی فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثانی لزوم تربع الطلاق بقوله فان طلقها مرتبة علی الخلع المرتب علی الطلقتين وذلك لان الخلع ليس مرتبا علی الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه علی تقدير الخوف لا جناح فی الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعی علی ما صرح به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية فی ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق علی مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو علی تقدير عدم الاخذ وعن الثانی بان الآية نزلت فی الخلع لا الطلاق علی مال وقد يجاب بان الطلاق علی مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا فی ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق علی مال حتی لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فی انه طلاق فانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء فی الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق علی المال الزيادة علی الكتاب بل ترك العمل بالفاء فی قوله فان طلقها قلت لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور

ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا اتفاقا للشافعي رح والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رح عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا اصلا فالدال قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس لشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لعضو من اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رح كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام في هذا الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان : فصل

كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره رح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطي قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي فوضها اي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والآماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير لسبيل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك والتعدية بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف رح عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا التدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاول ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا للحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجوده

حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع ؛ فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا ؛ وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا ؛ المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن ؛ فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلاثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص ؛ وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد تناولها القوم

ففي القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي عسيلته الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورة تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين عبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد بكل عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد بعث ندم وجعل لنعيم بن مسعود عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا لكم الجيش اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الاقل في جمع الكثرة ايضا

لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قبل وضع الالفاظ لها قد قال علي رض في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما آية وهي قوله او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما آية وهي وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح وكما ياتي في مثل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وابن مسعود رض جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي رض وابن مسعود رض في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته في ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال الآية نزلت بعد قوله والذين يتوفون الآية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملة قوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تنا وله الاتيان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين والعدة لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب لكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اي التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطع فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص لقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو اراده البعض بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وايضا عما قال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشي عن دليل ولا غير ناش فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار بها فاذا كان لفظ خاص معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص مع الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ فبقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على مذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر ويمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها وللحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى انما قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان قلت ان قلنا لم ينقلوا النص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطيا باية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى

فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رح انه يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي يتناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم والكان بطريق الدلالة فاشار المص الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم والجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار ما يتناوله لاتيان لان اولات الاحمال لما يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون الآية وازواج الذين لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي رح قد سبق ان القائلين بان العام ان يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخ عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا قد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبيل للقطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهو يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظ لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حق الطبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذا كان في حق العمل والعلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى ما يثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يوكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيوكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يوكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع وقوله لان التخصيص شائع فيه هو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيجيء وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ وهو لا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فلا وقع للنزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فلان نقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم بجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص او لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام

[illegible]

[illegible]

حتى لا يكون العام عاماً مخصصاً بل يكون قطعياً في الباقي كالعام الذي خص منه البعض ۞ فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا
يجوز الا ان يكون بغير مستقل ۞ اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاماً بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاماً او
لم يكن ۞ وهو ۞ اي غير المستقل ۞ الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط
يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة يوجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الابل
السائمة زكوة والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حداً له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وعلى ما وراء الغاية
نحو اتموا الصيام الى الليل ۞ وبمستقل وهو التخصيص وهو اما الكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره ۞ نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة
ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل ۞ فيورث الشبهة في الباقي بحيث ما بقي بعد التخصيص
كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قيل لا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص بعض الفصل على
شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنياً في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه لا يكون القول بلا قرينة معنى
ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخياً فلا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصاً
بالمعنى الآخر الاخص وقوله بلا قرينة وان لم يكن صريحاً في كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على ما اشرنا اليه فلهذا صرح به المصنف
قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعياً عندنا خلافاً للشافعي رح فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم
تأخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخاً للآخر لتأخره والآخر منسوخاً لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال
ان يكون الخاص في الواقع موصولاً بالعام فيكون مخصصاً لا ناسخاً واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا
حكم للتعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعاً لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وحكم
حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي رض فيثبت حكم التعارض
في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام
قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصاً في نفسه او عاماً متناولاً لشيء آخر فيكون العموم والخصوص
من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقاً كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتأخر ان كان العام
فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولاً به وناسخ له بقدر ما يتناوله ان كان متراخياً عنه كما في الآيتين على راي
ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالاً لتأخر
الخاص عن العام وعكسه ويكون ناسخاً لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ان يتقيد
بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افراداً لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت يكون
بهذه الحيثية يكون عاماً لا خاصاً وانما يكون خاصاً من حيث تناوله البعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص
فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاماً من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره قوله حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص
المتراخي ناسخاً لا مخصصاً يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعياً لا ظنياً كما اذا كان الخاص المتأخر موصولاً به على ما يجيء قوله فصل قصر العام على بعض
ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية رح ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها
فالاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة او غيرها نحو جاء
القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وقسم

واما الحس نحو واوتيت من كل شئ واما العادة نحو لاياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي فهو حر لايقع على الموالي المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لايقع على العنب ففي غير المستقل اى فيما اذا كان الشئ الموجب لقصر العام غير مستقل هو اى العام حقيقة في الباقي لان الموضع وضع اللفظ الذي استثنى منه الباقي وهو اى العام حجة بلا شبهة فيه اى في الباقي وهذا اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره

اى فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز

غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما بنفسه لايقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لابصدره ولا الموصف بالجمل نحو ولا اكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس لي الا زيد ولايكون زيد الا انه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولايخفى انه لابد من اعتبار الشئ اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على البعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لايفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيد اولايكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لامعنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولايدل في البعض الآخر لانفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يبق ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما يجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لاتخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لايطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان لكذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير وفي التمثيل بقوله واوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص لايجري في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لاياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لايدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رح اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لايستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لايدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لان يملك رقبته لايدا حتى يكون احق بمكاسبه ولايملك المولى اكتسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة تحتمل الفسخ اما في اشتراط الملك فانما هو لتقدير ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لايحتمل الفسخ ولو حلف لاياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عنده عن مطلق الفاكهة قوله ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان غير منحصر اى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال

ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا الاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي متصل او منفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اريد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اريد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول الملحق باخره هذه العلامة وكل اسم غيره الى نحو رجال مسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين له لا تبقى علي معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها وشمله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وقد في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين اما بحسب وضع واحد فذلك ممتنع لانه اما الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز والاشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المص وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احد تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة بالنقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجاب شمس الاسلام بانه لكثير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما يتناوله من حيث انه كل لا بعض لان الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا انه بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا

اي لفظ العام مجاز: في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر: اي من حيث انه مقصور على الباقي: حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه كلاما اوغيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما اوغيره: لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى ان القول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق قد تفرد بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص والا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي رح لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره: او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله واحل الله البيع الآية لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل: اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به ما يحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل: والاصل في النصوص التعليل: ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل: اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا: من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا: ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا لا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام

وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي

قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون بالاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما خرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول بان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما بجهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان تبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة اما انه لا يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج البعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المص فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان مع عدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي

وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك

وان كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله

وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان في المختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصوص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان لا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا موقوفا على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في الخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين ثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والخبر المتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجح خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل والعلم بتراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدا مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين شيئين ان يعتبر بهما ويوفر حظه منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام

لا يريد بقوله فالشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام ليثبت النسخ بالقياس في بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا ندري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فيجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به بالشبه الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا فيرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا يتمسك لهم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخصص والا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا والا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل ثم فظهر ههنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانه يجعل ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه بخلاف تخصيصه ولا يلزم المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص ٭

وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما من جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم يخرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام والاستثناء عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية الباقي فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه شبيه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورد من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام ويقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم يوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علة واحتمل التعليل

فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب اذ باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لا

احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس مبيع يصير شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر بوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما ياتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس مبيع وهو الحر والعبد المستثنى يصير شرطا لقبول البيع ؛ ونظير النسخ اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لانه المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة رح وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص لشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكنه ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة

باق على ما هو الاصل في النصوص اذا ادرك فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد كل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقين بل وصف كونه يقينيا

قوله اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول البعض وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا

بجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان البيع بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون البيع بمبيع شرطا لقبول المبيع ❁ فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم

للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول الشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام قطعيا صار ظنيا فيجوز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد ولو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر لو كان عبدا ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى ثانيا حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصة من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان البيع بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد لا يصح العقد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب وداخل في الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع المالك عن الثبوت لا عن الانعقاد على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين محل الخيار معا وما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار وغاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما الثانية فلان شبه النسخ يوجب عدم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يشتبه الحكم بهذا واما في الآخرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وبجهالة المبيع

فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعداء فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى لا انتهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ان يسافر واحدا او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية والا تمسك ابهم بنحو فعلنا لان مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع

فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان المثنى جمع

فان قيل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بقي قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حق لان النص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا اياهما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن القن قوله ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة محل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه الفسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه الفسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بالصيغة فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول له على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كالصوم جمع صائم والا ففعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما يتناول الجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل

جاءني القوم الا زيدا او من شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجي المجموع لا يتصور بدون مجي كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع
من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما لا يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما
ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل
واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع
وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد
كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة
وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر
فسياتي ذكره وكذا اسائر اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من المجموع
واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك
واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني بل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان الوضع
لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في شموله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق
الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة
اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج النساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان الميراث
للاختين الثلثان كما للاخوات وفي الوصية للاثنين بان اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث
قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف
صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما تعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من
صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لمراعاة صورة اللفظ بان
يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولان لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح
العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة
للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب
اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في
استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على
ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث
ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب
بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي

فیصح تخصیص الجمع تعقیب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصیص بالمستقل وما فی معناه کالرهط والقوم الی الثلثة والمفرد بالجر عطف علی الجمع ای المفرد الحقیقی کالرجل وما فی معناه کالجمع الذی یراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الی الواحد ای یصح تخصیص المفرد الی الواحد والطائفة کالمفرد بهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالی فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة ومنها ای من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم یکن معهودا لان المعرف لیس هو الماهیة فی الجمع ولا البعض الافراد لعدم الاولویة فتعین الکل اعلم ان لام التعریف اما للعهد الخارجی او الذهنی واما الاستغراق الجنس واما لتعریف الطبیعة لکن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعریف الطبیعة لان اللفظ الذی یدخل علیه اللام دال علی الماهیة بدون اللام فحمل اللام علی الفائدة الجدیدة اولی من حمله علی تعریف الطبیعة والفائدة الجدیدة اما تعریف العهد او استغراق الجنس وتعریف العهد اولی من الاستغراق لانه اذا ذکر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام علی ذلک البعض اولی من حمله علی جمیع الافراد لان البعض متیقن والکل محتمل فاذا علم ذلک ففی الجمع المحلی باللام لا یمکن حمله بطریق الحقیقة علی تعریف الماهیة لان الجمع وضع لافراد الماهیة لا للماهیة من حیث هی لکن یحمل علیها بطریق المجاز علی ما یاتی فی هذه الصفحة ولا یمکن حمله علی العهد اذا لم یکن عهد فقوله ولا البعض الافراد لعدم الاولویة اشارة الی هذا فتعین الاستغراق ولتمسکهم بقوله علیه الصلوة والسلام الائمة من قریش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الخلافة وقال الانصار منا امیر ومنکم امیر تمسک ابوبکر رضی الله عنه بقوله علیه السلام الائمة من قریش ولم ینکره احد

ولوارثه الناس واما الوصیة فلانها ملحقة بالمیراث من حیث ان کلا منهما یثبت الملک بطریق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة المیت واما الجواب عن الثانی فهو ان اطلاق الجمع علی الاثنین مجاز بطریق اطلاق اسم الکل علی البعض او تشبیه الواحد بالکثیر فی العظم والخطر کما یطلق الجمع علی الواحد تعظیما فی مثل قوله تعالی وانا له لحافظون مع الاتفاق علی ان الجمع لا یطلق علی الواحد حقیقة وانما اکثر مثل هذا المجاز اعنی ذکر العضو الذی لا یکون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الی الاثنین مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلک احترازا عن استثقال الجمع بین التثنیتین مع وضوح ان المراد مثل هذا الجمع الاثنان وقد یجاب بان المراد بالقلوب المیول والدواعی المختلفة کما یقال لمن مال قلبه الی جهتین او تردد بینهما انه ذو قلبین واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع علی ان اقل الجمع ثلثة وجب تاویل الحدیث وذلک بان یحمل علی ان للاثنین حکم الجمع فی المواریث استحقاقا وحجبا او فی حکم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام علیهما او فی اباحة السفر لهما وارتفاع ما کان منهیا فی اول الاسلام من مسافرة واحد واثنین بناء علی غلبة الکفار او فی انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراک فضیلة الجماعة وذلک لان الغالب من حال النبی صلی الله علیه وسلم تعریف الاحکام دون اللغات علی ان هذا الدلیل علی تقدیر تمامه لا یدل علی المطلوب اذ لیس النزاع فی ج م ع وما یشتق من ذلک لانه فی اللغة ضم شیء الی شیء وهذا حاصل فی الاثنین بلا خلاف وانما النزاع فی صیغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ابن الحاجب اعلم ان النزاع فی نحو رجال ومسلمین وضربوا واضربوا لا فی لفظ ج م ع ولا فی نحو فعلنا ولا فی نحو صغت قلوبکما فانه وفاق فعلی هذا لا حاجة الی ما ذکره المصرح جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلک یجب ان یحمل اشتراکه بین التثنیة والجمع علی الاشتراک المعنوی دون اللفظ لانه موضوع للمتکلم مع الغیر واحدا کان الغیر او اکثر وهذا مفهوم واحد یصدق علی الاثنین وعلی الثلاثة وما فوق ذلک کما یصدق هم فعلوا علی الثلثة والاربعة وما فوقهما عن غیر اشتراک لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلک ما قیل ان مثل فعلنا حقیقة فی الجمع مجاز فی الاثنین واکتفی بهذا المجاز ولم یوضع للمتکلم مع واحد خاصة اسم خاص لئلا یکون التبع مزاحما للاصل لان المتکلم بهذه الصیغة یحکی عن نفسه وعن غیره علی ان ذلک الغیر تبع له فی الدخول تحت الصیغة لانه لیس متکلما بهذا الکلام حقیقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا کان الغیر فوق الواحد فانه یتقوی بکثرة ویصیر بمنزلة الاصل واعلم انه لا فرق فی هذا المقام بین جمع القلة وجمع الکثرة فدل بظاهره علی ان التفرقة بینهما انما هی فی جانب الزیادة بمعنی ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الکثرة غیر مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه کثیر من الثقات **قوله** فیصح تخصیص الجمع قد اختلفوا فی منتهی التخصیص فقیل لا بد من بقاء جمع یقرب من مدلول العام وقیل یجوز الی ثلثة

ولصحة الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لشيء لزيد وللفقراء فنصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس انما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق فاذا لم يكن لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا

وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق والبعض النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فح لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي فلا عموم فلا تخصيص الثالث ان ما قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد من الاغبياء عرفا ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة وافاه ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة ومعنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تاكيد لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنه لانه اسم من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد الصفة والتاء علامة الجماعة علامة الى نحو علامة ونسابة والطائفة الذاهبة التي يمكن ان يكون جمع عام ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح ان لم يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون

فعلی ہذا الوجہ حرف اللام معمول ومعنی الجمعیۃ باق من وجہ ولو لم یحمل علی ہذا المعنی وتبقی الجمعیۃ علی حالہا لبطل اللام بالکلیۃ فحمله علی تعریف الجنس وابطال الجمعیۃ من وجہ اولی وہذا معنی کلام فخر الاسلام رح فی باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار لانا اذا لقینا جمعا لغا حرف العہد اصلا الی آخرہ فعلم من ہذہ الابحاث ان ما قالوا انہ یحمل علی الجنس مجازا مقید بصورۃ لا یمکن حملہ علی العہد والاستغراق لو امکن یحمل علیہ کما فی قولہ تعالی لا تدرکہ الابصار فان علمائنا قالوا انہ لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس ؛ والجمع المعرف بغیر اللام نحو عبیدی احرار عام ایضا لصحۃ الاستثناء واختلف فی الجمع المنکر والاکثر علی انہ غیر عام وعند البعض عام لصحۃ الاستثناء کقولہ تعالی لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا والنحویون حملوا الا علی غیر ؛

الماہیۃ وقد جعلہ متاخرا عن الاستغراق بناء علی انہ لا یفید فائدۃ جدیدۃ زائدۃ علی ما یفیدہ الاسم بدون اللام وہذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعریف العہد الذہنی فان عدم الفائدۃ فیہ اظہر لان دلالۃ النکرۃ علی حصۃ غیر معینۃ اظہر من دلالتہ علی نفس الحقیقۃ وانہ صرحوا بان المعہود الذہنی فی المعنی کالنکرۃ فان قیل یعتبر فیہ العہدیۃ فی الذہن فیتمیز عن النکرۃ قلنا وکذلک یعتبر فی تعریف الماہیۃ حضورہا فی الذہن بالاشارۃ الیہا لیتمیز عن اسم الجنس النکرۃ مثل رجع رجعی ورجع الرجعی وبالجملۃ توقف العہد الذہنی علی قرینۃ البعضیۃ وعدم الاستغراق مما اتفقوا علیہ وقد صرح المصنف ایضا حیث مثل بعد ذلک لتعریف الماہیۃ المتاخر عن الاستغراق مما اتفقوا علیہ وقد صرح المصنف ایضا حیث مثل بعد ذلک لتعریف الماہیۃ المتاخر عن الاستغراق بنحو اکلت الخبز وشربت الماء اذ لا یعنی بالمعہود الذہنی الا مثل ذلک مما یدل القرینۃ علی ان المفرد دون نفس الحقیقۃ والبعض دون الکل ... فلیت شعری ما معنی تعدد الذہنی المقدم علی الاستغراق وما اسم تعریف الماہیۃ حیث لا یکون الحکم علی الافراد کما فی قولنا الانسان حیوان ناطق قولہ لصحۃ الاستثناء قیل المستثنی منہ قد یکون خاصا اسم عدد مثل عندی عشرۃ الا واحدا او اسم علم مثل کسوت زیدا الا راسہ او غیر ذلک مثل صمت ہذا الشہر الا یوم کذا او اکرمت ہؤلاء الرجال الا زیدا فلا یکون الاستثناء دلیل العموم اجیب بوجوہ الاول ان المستثنی منہ فی مثل ہذہ الصور وان لم یکن عاما لکنہ یتضمن صیغۃ عموم باعتبارہا یصح الاستثناء وہو جمع مضاف الی المعرفۃ ای جمیع اجزاء العشرۃ واعضاء زید وایام ہذا الشہر واحاد ہذا الجمع الثانی ان المراد ان الاستثناء من متعدد غیر محصور دلیل العموم وذلک لان المستثنی منہ فی الاستثناء المتصل یجب ان یشتمل المستثنی وغیرہ ... الثالث ان المراد استثناء ما ہو من افراد مدلول اللفظ لا ما ہو من اجزائہ ... فی مثل ہؤلاء الرجال الا زیدا الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحیح ان الحکم فی الجمع المعرف الغیر المحصور انما ہو علی الاحاد دون المجموع بشہادۃ الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وہو ہہنا الرجل قولہ قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ہذا ما ذکرہ ائمۃ العربیۃ فی مثل فلان یرکب الخیل ویلبس الثیاب البیض انہ للجنس للقطع بانہ لیس القصد الی عہد او استغراق فلو حلف لا یتزوج النساء او لا یشتری العبید او لا یکلم الناس یحنث بالواحد اسم الجنس حقیقۃ فیہ بمنزلۃ الثلاثۃ فی الجمع حتی انہ حین لم یکن من جنس الرجال غیر آدم علیہ السلام کانت حقیقۃ الجنس متحققۃ ولم یتغیر بکثرۃ افرادہ والواحد ہو المتیقن فیعمل بہ عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ینوی العموم فح لا یحنث قط ویصدق دیانۃ وقضاء لانہ نوی حقیقۃ کلامہ والیمین تنعقد لان تزوج جمیع النساء متصور وعن بعضہم انہ لا یصدق قضاء لانہ نوی حقیقۃ لا یثبت الا بالنیۃ فصار کانہ نوی المجاز ثم ہذا الجنس بمنزلۃ النکرۃ یخص فی الاثبات کما اذا حلف یرکب الخیل یحصل البر برکوب واحد ویعم فی النفی مثل لا یحل لک النساء ای واحدۃ منہن فقولہ تعالی انما الصدقات للفقراء یکون معناہ ان جنس الزکوۃ لجنس الفقیر فیجوز الصرف الی واحد وذلک لان الاستغراق لیس بمستقیم اذ یصیر المعنی ان کل صدقۃ لکل فقیر لا یقال بل المعنی ان جمیع الصدقات لجمیع الفقراء اذ قابلۃ الجمع بالجمع یقتضی انقسام الاحاد علی الاحاد لا ثبوتہ کل فرد من ہذا الجمع لکل فرد من ذلک الجمع لانا نقول لو سلم ان ہذا معنی الاستغراق فالمطلوب حاصل وہو جواز صرف الزکوۃ الی فقیر واحد قولہ فعلی ہذا الوجہ وہو ان یکون ہذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالتہ علی تعریف الجنس ای الاشارۃ الی ہذا الجنس من الاحاد

٨٧

ومنها اي من الفاظ العام المفرد المحلى باللام اذا لم يكن ثمّ معهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج في تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها النكرة في موضع النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد

ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا يعني انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول الامام فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فيجب ان لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغى حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس فان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد وكذا هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون صحته لا بالاستعمال والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جميع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض والقائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاستغراق او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو الاستغراق الا ان يدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز

والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون من السلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة انما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فاظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا قال قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا

وسميت المعرفة للبعض الخارجي المطابق المعهود والذهني وهو الجزء وهو المقرر في الذهن كقولك كل واشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون [illegible] جعله لتعريف الماهية لكان المراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد واعلم ان بيسوق ادخل السوق [illegible] الى سوق البلد ومثل عند المحققين موجود خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام هيهنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه والاستدلال المصرح على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى ان انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل ما انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم ولكن قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا والاشارة الى هذا التقرير قال والكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الآله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الآله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا حملا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت لا قدرة في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت ان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الآلهة في الوجود ولان القرينة وهي نفس الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الغير لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد
والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكونها دالة على فرد لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة وتثبت بها
واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة
كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت

ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل منزلة قولك والله لا اضرب رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض العموم والسلب الكلي والنكرة المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلفت لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلفت لا اجالس الا رجلا دخل الدار وحده قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين [illegible] بالازم عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لئلا يلزم عدم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم [illegible] والنكرة الموصوفة تختص بغير الجزء او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة في النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر يشعر بان ماخذ الاشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فيعمومها [illegible] لا اجالس الا رجلا بحيث يجالسه جليلون الوصف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء من مستقل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا نحو ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان المقصود في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بعدم العموم في مثل رأيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد والحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني الموضوع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا للبعض بتناوله لفظ اخر للمجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه هذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ العام على بعض مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تختص لانها موضوعة للفرد [illegible] فلا تعم الا بسبيل [illegible] العموم وقد تحقيق ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات

٩٢

فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رض في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا بالید وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكورة وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة ومنها اي هي نكرة بالصفة

الا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان انشاء الامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا ففي الاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون به شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا البقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعاما والا فلا على انهم جعلوا مثل من وغيره بمنزلة الخصوص او الاغلب كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا حجة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او آخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر لما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل عند تقدم المعهود ولا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك ثم اعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب وهذا من باب التوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومن بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين

فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد فالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر على الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد وتحييده لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ ههنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايا بار تاب فرجع فقد ظهر بهذا النظير الاول فان الطهارة متعلقة بدباغة من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد بهذا النظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف

يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى الصحابة ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير الاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا اما للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وذهب ونظر ووجه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا مع زيد كتابا على ان مع كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح انه تاكيد قوله وان اقر بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية ويشترط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما لو كتب لكل الف صكا واشهد على كل شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان اقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيهما انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رح الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغاير الاول قوله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كساير النكرات وانما تعم لعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها الواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت لذلك

94

صح انه لاخفاء في انها مبتدأ او واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع لمفرق الظاهر بين عتق عبد امن عبيدي من دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار واورد الآن على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك ولصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان تناول العتق من جهة ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب اسند اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي انه لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهي مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب لعتق الاول واما اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الحمل لا بمطلق الحمل قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايهما موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من حيث المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان نحو ما فيما اذا قال ما السيد لا اقربكما الا ابوها اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بالشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به والمفعول فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به هنا في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة قوله وههنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان اي الواحد منكر ففي الصورة الاولى ولم يعتق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل وصفة الوحدة باق من حيث ان عتق كل متعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية وبه تثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى للتخيير في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها

ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين
ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاءوا عتقوا
وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رح يعتقهم
الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض
فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة
الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر
عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل

الكل جميعه

التخيير مثل اي عبيدي وطئه وابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من بني طلب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب
مع ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختياره البعض ويعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا
كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض
عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال عتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم
يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان
قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك
او للجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراد المصنف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك فعتق قوله وههنا تكون شرطية واستفهامية وموصولة
وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد
في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول
وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا
للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة لجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتقهم الا واحدا وهو آخرهم ان وقع
الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد
قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله
تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار
الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان
العموم ههنا بعموم الصفة وهو المشية والمشية صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تقريره لتقريره
ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن وطرحا
وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي يمكن العمل بالعموم من والتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان
كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا على تقدير تعلق
المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب
عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب

متعلقه صفحه ۹۰

[illegible]

متعلق صفحه ۹۵

متعلق صفحه ۹۵

متعلق صفحه ۹۶

۹۸

فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي فيما تفرقت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن يعقل فان قال
كان في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا

وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ذوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل
على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره فهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا من النفل فدخل عشرة معا تستحق كل واحد نفلا تاما اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل

وههنا فرق آخر وهو ان من دخل والا عام على سبيل البدل فان هنا لو دخل خمسة معا لم يكن لهم شيء فاذا اضاف الكل اليه فيقتضي عموما آخر
لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفرقت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى
كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل
على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون
متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف

التي تدل عليها من هي التبعيضية الجزء المناقضة للكلية التبعيضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه والحاصل ان التبعيض متيقن وهو حظ **قوله** ومنها ما في
غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان في
بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا **قوله** وقد مر وجهها الاوجه قول ابي يوسف
ومحمد رح فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث **قوله**
وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان
يقال كل رجل او جميع الرجال ويراد واحد بخلاف سائر ذوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة
من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق
فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها
واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم
لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس اخلاه الا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول
بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد في هذا الحصن وذلك لان الدخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل اي اذا قال من دخل
اي هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس ومع دخولهم معا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل
استعارة عن الكل والجميع ليكون الكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع وقصد وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة
في موضع النفي فلا مشاركة لتصح الاستعارة **قوله** ههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فلهذا فرده بالفرد السابق فمعنى
الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من
نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر
وهو ان التعين في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل
للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف

99

بجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعار الكل ع كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين ارادة الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بينهما فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا وجمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة فلا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قولنا ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا دخل منفردا او مجتمعا استحق العموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التحقيق

الآخرين وكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الدخل اولا مثلا اسم لذالك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسئلة تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بلفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب فيصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع ولظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فان النفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال الاسد اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة من ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي باعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا النفل واحد قوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى + + + + + + :

مسئلة حكاية الفعل يا علم ان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيقولون هذا

في معنى المشترك فليتامل فان ترجح بعض المعاني فذلك وان ثبت استواء ثبت الحكم في البعض ثبت بفعله عليه

السلام وفي البعض الاخر بالقياس وقال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة

ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام وتساوى بين الفرض والنفل الا

الاستقبال حالة الاختيار [illegible] فثبت الجواز في البعض بالاخر قياسا وكذا نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا

وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام وجواب الاشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا عموم لها وما روي انه

قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل

بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام

للاستغراق للجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا

يكون وحج اما ان خرج مخرج الجزاء [illegible] او الطاهر انه [illegible] الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال

الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك [illegible] فيقول نعم وهذا غير مستقل نحو سها النبي صلى الله عليه وسلم فسجد

وزنى ماعز فرجم وهذا الظاهر مستقل الذي هو جواب قطعا نحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة وهذا الظاهر المستقل

الذي الظاهر انه جواب نحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب او جيب به الظاهر مستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع

احتمال الجواب [illegible] نحو [illegible] ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل

على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب يصدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب فهذا اذا لم

ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة

قوله مسئلة [illegible] على [illegible] في [illegible] الصحابي [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

حكاية [illegible] فعل عام [illegible]

الفعل [illegible] الشفعة [illegible]

بالمعنى لا حكاية الفعل [illegible] قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة [illegible] السؤال والحادثة [illegible] الاقسام الاربعة

المذكورة لا [illegible] ان يكون اللفظ [illegible] الجواب [illegible] باعتبار السؤال والحادثة [illegible]

لما سبق من كلام [illegible] الاول [illegible] الا ان

المعتبر في احكام الشرع [illegible] حتى [illegible] على الافادة

يعني لو قال ان تغديت اليوم [illegible] جواب [illegible]

101

[illegible] الاية او اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المسلطة ومن حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون الحال

والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا ورد اي المطلق

المقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة

اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران متنافيين بحيث يستلزم احدهما حكما يوجب تقييد الاخر كالمثال المذكور

فان احد حكميه ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما متنافيان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان

ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كانه قال اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد

الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل المطلق على [illegible]

[illegible]

[illegible] القياس [illegible] وان اتحدت اي الحادثة [illegible]

[illegible] اي دخل في المطلق والمقيد [illegible]

[illegible] المطلق [illegible] قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الاخر على ان [illegible] قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن

كل حر وعبد من المسلمين [illegible] لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا

للشافعي [illegible] قوله لم يحمل عندنا [illegible] وان [illegible] اي المطلق والمقيد على الحكم اي في صورة اتحاد الحادثة [illegible]

[illegible]

[illegible] وان المطلق [illegible] المقيد [illegible] وان كان متنفيا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] قوله عليه السلام

[illegible]

[illegible] على السببية ولما كان [illegible] الجواب [illegible]

بعض افراد العام يعلم قوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص الا بدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم

بل قد يكون نفس معرفة سبب نزول الايات وورود الاحاديث وجوه [illegible] فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة [illegible] عن السؤال وبيان حكمه

وقد حصل مع الزيادة والله اعلم قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه

حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول وتعين والمقيد ما اخرج عن الشيوع [illegible] عن الشيوع [illegible] وان كانت [illegible]

[illegible] الفصل [illegible] المطلق والمقيد لبيان الحكم [illegible] ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر حمل المطلق على

المقيد على تقييده مثل [illegible] وان كان احدهما موجبا للتقييد الاخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة

ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهو يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد [illegible]

[illegible] المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق [illegible] بالمؤمنة قلت نعم [illegible] المطلق [illegible] القيد [illegible]

[illegible]

[illegible]

تنبيه بما قيده كفارة فيشبه تقييد ايجاب الاعتاق تمنى الكافر [illegible] ونقل عن المصنف لان يعني حمل المطلق على المقيد تقييداً سواء كان هو المذكور في القيد اودونه

لانه في مقابلة اجزاء المطلق على الاطلاق وعدم ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان التقييد اولى لكن اذا تعارضا

ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة او الحكم كما في ثلثة ايام متتابعات ولان التقييد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص في نظره

كالكفارة [illegible] واحد [illegible] الدليل على المدعي [illegible] بحوله [illegible] القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط

يوجب [illegible] النفي [illegible] حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظره بطريق القياس

[illegible] لا يحمل على التقييد لان التقييد يوجب التغليظ

[illegible] وقال ابن عباس [illegible] اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم

[illegible] ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن

[illegible] هو الحمل مطلقا فلان شرع في نفي المذهب

[illegible] رقبة بالسلامة [illegible] ان المذكور في التقييد

[illegible] المطلق على المقيد اذا اختلف الحكم

وان اتحد فاما ان يكون [illegible] او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل [illegible] الا يعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا النهي

مع [illegible] ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون

[illegible] في صدقة الفطر بسبب الرأس [illegible] في اخبار الحديثين ومتعلق في الاخر بالسلام [illegible]

والمطلق [illegible] ثلثة ايام [illegible] ابن مسعود [illegible] المطلق لوجب اجزاء غير المتتابع [illegible]

[illegible] كفارة اليمين على التقييد في حادثة اخرى وهو كفارة

[illegible] ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة فلا يجاز الزيادة على الكتاب بخلاف

[illegible] الشافعي [illegible] لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة

[illegible] صيام شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت

[illegible] بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق

[illegible] تحدت الحادثة [illegible] الامكان العمل بهما

بان الشارع [illegible] الكفارة [illegible] الكلامان متعارضين [illegible] المطلق ساكت

بل هو دال على ثبوت الحكم [illegible] قوله لان التقييد [illegible] التغليظ فان قلت الاية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة

التغليظ او المساءة [illegible] تقييد المطلق يوجب ذلك قلت [illegible] البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المتقدم من الاية

[illegible] المسئول عنها [illegible] الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه

ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية [illegible] فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رضي الله عنهما لا يقوم حجة على الخصم

الصحابة [illegible] الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموا ما ابهم الله تحريما عن قيد الدخول [illegible]

في الربائب [illegible] اجماع من [illegible] بان الاجماع على عدم حمل المطلق على التقييد في صورة فلا يكون اجماعا على الاصل

[illegible] ذلك الدليل [illegible] في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب [illegible] اجزاء المطلق على الماهية المتقيد على تقييده عنه

الامكان [illegible] المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق [illegible] الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني [illegible]

[illegible]

٩٥

وبالجملة اذا كان بحيث يتكلم بالكلام

وما تكلم بالمصنف انما يستدل به ان بالكل ...

الاراد ثقة الطوسي في الرابعية ...

١٠٤

[illegible]

والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى الى ما هو حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على نفي الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا وهو برهان القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رح حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال الله تعالى فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا وعندنا لما قال اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير تعقد الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكم الصدر بعده متكلما بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص بل ايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا وهو جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا الا انا نعدي هذا العدم قصدا اول هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا :: :: ::

لان القيد وهو فيه الايمان مثلا يدل على الاثبات في محله اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي يدل على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المتنازع فيه وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله تعالى او تحرير رقبة فلا يفيد التعدية فيه اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد لتعدية العدم بعينها اي بعين لتعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي فان تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم

قبل حكم المقيد لفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس لتعدية الحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما يجيء مفصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد ام لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب التقييد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيها النصان مطلق ومقيد تقييدا ساكتا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافر بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد والمطلق والمقيد لا تنافي في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة قلنا نص بانه تقدم من ان لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب المجاراة مع الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسياق قلت التسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر له بعد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي

تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن لتعدى القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت مقصودا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فتكون ثابتا اي التعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم اصلي او لابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا فيجوز بالقياس هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بالقطعي فههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد او لا نص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي في مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان تغليظا فلا يجوز ان يشترط في غيرها فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية ولا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده عليه في المحصول وهو تقييد المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناوله لما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لكامل فيطلق عليه هذا الاسم كما ان المطلق لا ينصرف الى ما الورد فان حمله على الكامل ليس تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة مع اتحاد الحادثة في السبب ومذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع اتحاد الحادثة قال الله تعالى فان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الا ان قيد فصل حكم المشترك التامل فيه حتى يترجح احد معانيه لا يستعمل الا في معنى

قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة ... قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة ...

قوله فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه لما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارحة والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرات هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات ماليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف لا اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على معنى الامر والتهديد فانه لا يجوز الا بالاتفاق

الا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع فهو المجاز الاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا ان ارادوا انه لا يجوز ان يراد المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الانفراد

لكن مع اجتماع الاخر اي المجموع لكل منهما مطابقة فان كان الاول فلا يجوز ان يراد به احد معاني المشترك واما تغيير ذلك لان الوضع لم يقتض [illegible]

الا ان يمنع استعماله في احدهما بدون الآخر طريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا [illegible] الوضع استعماله يكون مستعملا في احد المعنيين [illegible]

الاول فانما تثبت الدعوى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل واحد منهم يوجب ان لا يراد باللفظ الا المعنى [illegible] وانه يكون هذا

المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر من عرف سبب وقوع الاشتراك الحقيقي علم امتناع استعمال اللفظ في المعنيين

فيقول انه لم يوضع للمجموع اشارة الى ذكرنا ان المشترك انما يجوز استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع ممتنع [illegible]

فان لم يجز استعماله فيهما كما ذكرنا قوله ولا يجوز ان يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ لا يستعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز فيستعمل

في حقيقته [illegible] ان يكون للفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي [illegible] فان قيل الصلوة على النبي [illegible]

من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار قلنا الاشتراك الا ان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه

يحتمل ان يكون [illegible] كما ان الصلوة لا تجب [illegible] ان الذين [illegible] تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من

الله رحمة ومن الملائكة الاستغفار [illegible] على هذه الآية [illegible] الاشكال [illegible] ان هذا ليس من التنازع فيه فان الفعل متعدد

[illegible] بتكرر لفظ [illegible] هذا ان [illegible] الاحتياج الى هذا الاشتغال من قبيل [illegible]

لا يجوز [illegible] في سورة [illegible] الآية [illegible] ان في الآية [illegible] استعمال المشترك

في اكثر من [illegible] ان سياق الآية [illegible] من اتحاد معنى الصلوة [illegible]

يا ايها الذين آمنوا [illegible]

الذي [illegible] الى ان [illegible] في المفرد فان جوازه الانفراد قيل يجوز

وان لم يجز في المفرد [illegible] الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد [illegible] موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيهما استعمال

في نفس الموضوع فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمعنيين لا يصح استعماله في احد المعنيين [illegible] لا يكون نفس الموضوع بل جزءه والا لزم [illegible]

بالاتفاق فان [illegible] مستند [illegible] ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين [illegible] ان استعماله في المجموع [illegible] في احد المعاني والا انتزع [illegible]

فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد بالمجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من [illegible]

[illegible] هو المراد [illegible] موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك [illegible] اذا كان موضوعا [illegible] بدون الاخر اي [illegible]

عن الاخر ومطلقا اي مع قطع النظر عن الانفراد وعن الاخر [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] لكل واحد [illegible] بيان انتفاء وضعه للمجموع [illegible]

ثبت الدعوى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث [illegible] ذلك المعنى [illegible]

فذا لا يكون الا باعتبار وضع وحده لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار [illegible] اعتبار وضعه للمعنى الاخر

يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة [illegible] ان يكون كل منهما مرادا وغير

مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة والبه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة [illegible]

وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى [illegible] الوضع الاول [illegible] الاختلاف الوضعين [illegible]

والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند [illegible]

المعنى الاخر [illegible] ومنشاء الاشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال [illegible] ان التخصيص زيد بالقيام

وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال [illegible] اياك نعبد معناه

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما التحقيقي فهو الدعاء والمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها وهو من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تقررت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والارض فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم ✤✤

نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رح انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم وان لم يكن لم يتحقق المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منها مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له للعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للمجموع له فذلك لا بان يكون استعمال اللفظ في معنى مجازي متباين ولها لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما استعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون عدم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجي ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم والاتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رح قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب لاقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله رحم النبي صلعم وصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما بينوا اليعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك ✤ ✤ ✤

١٠٩

اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكر وان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يستسلم للانقياد والاصلا والضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع لا الحكم باستحالة من الجمادات لان الحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد به حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانية تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات: التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له ليشتمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي: فاللفظ حقيقة: اي بالحيثية التي يكون لوضع تلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام: وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين اولا العلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد في الكل معناه الحقيقي والمجازي **قوله** اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقيد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد وهذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا الحكم باستحالة فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ما دل بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم ان يراد بالمحكم المنضح المعنى وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان الفقير الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها

والمنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول

بجعل الاول منقولا والثاني مرتجلا فلا يلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد بالاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فاذا اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة [illegible] باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع استعماله في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربعة مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى الملزوم وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فلان تستعمل في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه ولا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا اشتراط العلاقة بين المعنيين لا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان التقسيم

من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح وهو منه في باب بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلاً فمن حيث اللغة اطلاقها على القريب بطريق الحقيقة لكن اذ خصت اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازاً اذا اريد بها غير ما وضع له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسماً له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا لا يجري القياس في اللغة فلا يقال لسائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان المعنى المخامرة ليس مما عني في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له وحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا لغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازاً بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعاً على كل دعاء

وثبت ايضاً ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازاً والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل والا فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فبالنسبة الى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهماً ان كلاً من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة ومجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول لما غلب في غير الموضوع له بحيث لا يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له ونسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي او عرفي او اصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول او مجاز في الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعاً وينسب حقيقته ومجازه اما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعاً له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من ضعيه الى لغوي شرعي عرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسماً حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلاً وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلاً لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفاً وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفاً لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه ولفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي

المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على ا[فراد المعنى] انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه علاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك ثم انه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني للفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى والنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب فهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمائزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد وقصد بطول النجاد طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول لو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له وقيل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية والتصريح عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته لا تكون الا

قوله

وعند علماء البيان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لمعناه الموضوع له وهى لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد معنى ثانيا
فى طويل النجاد فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد
بخلاف المجاز فانه استعمل فى غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة
فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقة وان نسبه الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو
انبت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن تبعنا صاحب المفتاح قال الى ما هو
فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى
انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس فاعلا فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما
اذا قال جاهل جاءنى زيد نفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام
المخاطب انه فاعل عنده حتى تشمل الخبر الصادق والكاذب فصل هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير منضبطة لكنى اوردت ما يتعلق على التقسيم والتعليل

الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان مستعملا
فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له منافيا ايضا لارادة غير الموضوع له ذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز
ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين والحكميين وميل المصنف رح الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح
الاكثرين دون الاسناد لذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر فى تقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية
جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو
انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما فى معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه
فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به فى الخارج كضرب ام لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر او لا
فيدخل فى تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل يخرج ما لا يطابق الا اعتقاده
فقط مثل قول الدهرى انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وقد احترز به عن الفاعل فى اللفظ فان المنسوب اليه فى المجاز العقلى فاعل فى اللفظ
ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا فى اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التى لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه
لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا فى الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم فى الظاهر فيشمل
نحو ضرب عمرو وعلى لفظ المبنى للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير فى غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فى تعريف المجاز مثل النهر السيل
لفظ المبنى للمفعول لان فاعلها الوادى لا السيل ومثل هو فى عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيهما منسوب
الى نفس الفاعل عند المتكلم فى الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قيد الملابسة احترازا عن مثل انبتت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد
ان يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد فى المجاز من العلاقة وهى اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وقد ترتقى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين
وضبطه ابن الحاجب فى خمسة التشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما فى الآخر بالجزئية او بالحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود والعقل
او الخيال الى غير ذلك والمصرح فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى
فى بعض الازمان حاصلة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذا كان حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع
الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لنفيها
فى مجرد الذهن وهو المقابلة او متصلا فى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فاللزوم

اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا تسهيل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان ارادت غير الموضوع له الحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان يحصل له اي كذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة

اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية وسببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا الضبط والتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلنا دائرا بين النفي والاثبات بان اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وتسمح في اثناء الكلام بما على التقسيم من الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم يسمى الا ان الاخص قد يخص المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال الكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وانما اورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير خلافه ولزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال التكلم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز والمسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمر حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا او اكرم الرجل الذي خلفه اليوم يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصرح ان المجاز باعتبار ما كان وما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وعصرت خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل فهو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فان المعتبر في الحال المجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا

فلا بد ان ترید معنی لازما للمعناه الوضعی فههنا ای ینتقل الذهن من الموضوع له الی المراد انتقال فی الجملة ولا یشترط ان یلزم من تصوره تصوره کالبصیر علی الاعمی وکالغائط علی الحدث وهذا ای اللازم الذهنی اما ذهنی محض ان لم یکن بینهما لزوم فی الخارج کتسمیة الشیء باسم مقابله کاطلاق البصیر علی الاعمی او منضم الی العرفی ان کان بینهما لزوم فی الخارج ایضا لکن بحسب عادات الناس کالغائط فانه لما وقع فی العرف علی قضاء الحاجة فی المکان المطمئن حصل بینهما ملازمة عرفیة فبناء علی هذا العرف ینتقل الذهن من المحل الی الحال فیکون ههنا منضما الی العرفی او الخارجی ان یکون الذهنی منضما الی الخارجی ان کان بینهما لزوم فی الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجی قسمین عرفیا وخلقیا فسمی الاول عرفیا والثانی خارجیا وحینئذ ای اذا کان اللزوم الذهنی منضما الی العرفی او الخارجی اما ان یکون احدهما جزء الآخر کاطلاق اسم الکل علی الجزء او بالعکس کالجمع للواحد وهو نظیر اطلاق اسم الکل علی الجزء والرقبة للعبد نظیر اطلاق اسم الجزء علی الکل او خارجا عنه عطف علی قوله جزء الآخر وحینئذ اما ان لا یکون اللازم صفة للملزوم وهو ای اللزوم لا لحصول احدهما فی الآخر کاطلاق اسم المحل علی الحال او بالعکس واما بالسببیة کاطلاق اسم السبب علی المسبب نحو رعینا الغیث ای النبت وبالعکس کقوله تعالی وینزل لکم من السماء رزقا وهذا یحتمل العکس ایضا ای قوله تعالی وینزل لکم من السماء رزقا یحتمل اطلاق اسم السبب علی المسبب لان الرزق سبب للمطر واما بالشرطیة کقوله تعالی وما کان الله لیضیع ایمانکم ای صلوتکم وهذا نظیر اطلاق الشرط علی المشروط وکالعلم علی المعلوم هذا نظیر اطلاق المشروط علی الشرط او یکون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان یکون الوصف بینا کالاسد ولازمه هو الشجاعة یطلق علی زید باعتبار انه شجاع

قوله فلا بد ان ترید معنی لازما لان مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم والمراد کون المعنی الوضعی بحیث ینتقل منه الذهن الی المعنی المجازی فی الجملة ولا یشترط اللزوم بمعنی امتناع الانفکاک فی التعقل کما فی اطلاق البصیر علی الاعمی مع انه لا یلزم من تصور البصیر تصور الاعمی بل بالعکس لکن قد ینتقل منه الذهن الی الآخر باعتبار المقابلة وکذا عن الغائط الی الفضلة باعتبار المجاورة فعلی الاول اللزوم ذهنی محض وفی الثانی مع الخارجی والتحقیق ان العلاقة فی اطلاق اسم احد المتقابلین علی الآخر لیس هو اللزوم الذهنی اذ لا اتفاق علی امتناع اطلاق الاب علی الابن مع ان بینهما لزوما ذهنیا بل هو من قبیل الاستعارة بتنزیل التقابل منزلة التناسب بواسطة تملیح او تهکم کما فی اطلاق الشجاع علی الجبان او تفاؤل کما فی اطلاق البصیر علی الاعمی او مشاکلة کما فی اطلاق السیئة علی جزاء السیئة وما اشبه ذلک قوله او خارجا عنه معناه ان یکون کل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل علی ظاهره وهو ان یکون احدهما خارجا عن الآخر لم ینافی کون احدهما جزء الآخر ولم یقابله ضرورة انه اذا کان احدهما جزء الآخر کان الآخر وهو الکل خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله او یکون صفة ای اللازم صفة للملزوم وهذا عطف علی قوله اما ان لا یکون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز یسمی استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباینة حتی اشترط فی الاستعارة مثلا ان لا یکون احد المعنیین جزء للآخر وفی المجاز باعتبار السببیة ونحوها ان لا یکون وصفا الی غیر ذلک مما یشعر به التقسیم وانت خبیر بانه لا امتناع فی اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر علی شفة الانسان یجوز ان یکون استعارة علی قصد التشبیه فی الغلظ وان یکون مجازا مرسلا من اطلاق الکل علی الجزء اعنی المقید علی المطلق وهو اکثر من ان یحصی قلت کانه قصد بتمایز الاقسام بحسب الاعتبار والارادة انه اما ان یعتبر کون احدهما جزء الآخر او وصفا الی غیر ذلک فان قلت فالاستعارة قد تکون باعتبار جامع داخل فی الطرفین ومشترک بینهما فکیف حصر الجامع فی الوصفیة قلنا ان اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنی المعنی الحقیقی وذا لا ینافی کون جزء من الطرفین او مشترکا بینهما فان قیل فاللازم اعنی المعنی المجازی الذی اطلق علیه اللفظ فی مثل رایت فی الحمام اسدا هو زید الشجاع مثلا وهو لیس بوصف للملزوم اعنی الاسد الحقیقی فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذی هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق علی زید باعتبار انه من افراد الشجاع کما اذا قلت رایت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذی استعمل فیه لفظ الاسد مجازا ان کان هو الانسان الشجاع فظاهر انه لیس صفة للملزوم اعنی الاسد وان کان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغیرهما فظاهر انه لیس المشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا یکون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به علی المشبه وایضا لا یصح ان المعنی الحقیقی لا یحصل للمعنی المجازی اصلا

وإذا عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فإنه إذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري في الطرفين كالسبب مع العلة والمعلول الذي تأخر عليها وكالجزء مع الكل فإن الجزء تبع للكل أي بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء إنما يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح إطلاق هذا اللفظ وإرادة جزء الموضوع له والكل محتاج إلى الجزء فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فإطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة أما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز. وكالمحل فإنه أصل بالنسبة إلى الحال لاحتياج الحال إلى المحل. وأيضا على العكس إذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فإن المقصود من الكوز الماء.

أصلا مذكورة أن معنى الأسد ما هو الذات لا الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** وإذا عرفت يريد أن بعض أنواع العلاقة مما يصح اعتباره من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لأن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم وقد عرفت أن معنى اللزوم ههنا الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة أن إليه الانتقال فإذا كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من جهة وفرعا من جهة جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا وإلا جاز استعمال الأصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول إليه وابتنائه عليه والمعلول أيضا أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وإن كانت معلولة للفاعل ومتأخرة عنه في الخارج إلا أنها في الذهن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا الأحكام علل مآلية والأسباب علل آلية وذلك لأن احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الأحكام دون الأسباب. إنما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان أنواع العلاقة لأن من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والسبب المطلق عليه مجازا المكاسبي والكل إنما يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى أنه إنما يفهم من اسم الكل بواسطة أن فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل إليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم بما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الأصل بالمحتاج إليه فإن قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل إلى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم إلى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء وهذا المقام مما قد أوجب فإن قيل احتياج الكل إلى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد أو الرجل جزءا منه لا تحقق له بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز إطلاق الجزء على الكل بأن يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فإن الإنسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده أو رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فالمعتبر الجزء الذي لا يبقى الإنسان موجودا بدونه وأما إطلاق العين على الرقيب فإنما هو من جهة أن الإنسان من حيث وصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجمان فإن قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجود الإنسان بدون الرأس والرقبة إنما يدل على أن الجزء لازم والكل ملزوم إذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف أنا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الاستدلال بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المتبوع وباللازم التابع فإنهم كما يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزومة لها مع أنها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر إليه الإنسان وتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فإنهم يقسمون الخارج عن الماهية إلى لازمة وغير لازمة وإنما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا أنه يقال كل ملزوم فهو محتاج إلى لازمه فيكون اللازم أصلا والملزوم ما يكون محتاجا إليه ويلزم منه جريان الأصالة والتبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة أنه مبني على الانتقال من الملزوم إلى اللازم لأنا نقول إنما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء إليه وقد عرفت أنه ليس المراد

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر. واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت باعتبار حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع تصلح علاقة للاستعارة. اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال اذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر. كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذ احصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما نشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها المصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره. وكالسببية. عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع. كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك. اي ملك الرقبة. سبب لهذا اي الملك المتعة وذلك. اي ملك الرقبة. سبب لهذا اي الملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة. وكذا النكاح غيره عندنا. اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة. وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى. كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر. الى غير ذلك.

قوله المراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني والمحصل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع والسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين المطر والسماء او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد مشروع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة يثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لبنوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك من منافع اي مصالح آخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج

مما يطول تعداده عنه بهذين اللفظين ÷ اي غير لفظ النكاح والتزويج ÷ قاصر في الدلالة عليها ÷ اي على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اي في غير النبي عليه السلام فالمهر والعمل يحتمل ان يكون لكل المراد والله اعلم بالصواب لنا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم ÷ لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة عليه السلام وانما شرعت تلك الامور ÷ اي المصالح المذكورة شرعت وشرع وبني النكاح للملك لما بينهما اي للزوج على الزوجة حتى لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك ÷ اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ولما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها واذ دل على لفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما ÷ اي بلفظ النكاح والتزويج ولانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا تجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي ÷ وكذا ينعقد ÷ اي النكاح ÷ بلفظ النكاح لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به السبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا ÷ فان قيل ينبغي ان يصح العكس ايضا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ÷ اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح ويراد البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد ملك الرقبة ÷ قلنا انما كان كذلك ÷ اي انما يصح اطلاق اسم السبب على المسبب ÷ اذا كان اي السبب ÷ علة تشرعت للحكم ÷ اي لذلك المسبب بان يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك بخلاف فان الملك يصير كالعلة الغائية له ÷

واما بالدلالة على هذه المصالح لكونه مبنيا من الضم والاتحاد ومنها في القيام بمصالح المعيشة ومن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كذا وسبحي الحلف وصحه اي الباب **قوله** ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول نحن لا نعلم ان معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهو لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر اذ ليس الجواب الا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح فلا ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة والتي يكون سببا للملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا يوجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجبه بخلافه مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن بضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاقتصار على حكم البيع والهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين المعنيين اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة ÷

فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشرا او متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف كانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى للعبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد به الحقيقة العرفية وهذه المسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وهي قوله + فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف عليه + يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى بما هو تغليظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا + اما اذا كان سببا محضا + هذا الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة + فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب + على ما قلنا + وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين بل من طرف واحد الا السبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعية لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق + اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة وتلك الازالة سبب لهذا اي ازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست هذه + اي ازالة ملك الرقبة مقصودة منها + اي ازالة ملك المتعة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رح انه اذا لم يكن السبب مقصودا من المسبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت به العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من صفة مشتركة بينهما

قوله فان قال الخ تفريع وتمثيل لصحة اطلاق السبب على المسبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم اي المسبب حكما مقصودا منزلة العلة الغائية ... في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة معتبرة في غير المعين ملغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا ابناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا ... من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه ... كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك حقيقة ... النصف الثاني ... **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي ... **قوله** بناء على الاصل الذي نحن فيه ... **قوله** فان العتق اي هذا ... الرقبة فلا يكون ... [illegible]

ازكل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم * اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم
عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا * لانهما لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال
بينهما فيه * اي بين الطلاق والاعتاق في معنى المشروع كيف شرع * لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات
القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه
عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة
رحمه الله على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما * قلنا نعم يعني ان
الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق * لكن يعني ان التصرف الصادر من المالك هي اي ازالة الملك عند
ابي حنيفة رح لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة * اي يراد بالاعتاق اثبات القوة
المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك
لانه لا يثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك * فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت
الربيع البقل * او يطلق * اي الاعتاق * عليها * اي على ازالة الملك * مجازا * فقط اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب ورح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند * فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها
مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز * بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا
منقول هو في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك * ثم يطلق مجازا على سببه * وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق
رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك *

قوله لانهما اي لان الاستعارة انما تصح بكل وصف لا يقع باشتراك الاستعارة ... [illegible]
الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان ... [illegible]
عن ... نقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة ... والمعنى اللغوي للعتاق هو القوة ... يقال عتق الفرخ اذا قوي
... الى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك ... [illegible]
قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة ... في قول اعتق فلان عبده ... [illegible]
حيث اسند ... [illegible]
العتق لانا نقول ... [illegible]
حيث اطلق الاعتاق ... اثبات القوة على سببه ... [illegible]
... [illegible]
... **قوله** يرد عليه ... [illegible]
القوة المخصوصة ... [illegible]
او ... [illegible]
... [illegible] **قوله** ++

متعلقہ صفحہ ۱۱۰ قولہ ... الا ان یقال

[illegible]

قولہ

[illegible]

متعلقہ صفحہ ۱۱۱

[illegible]

قولہ

[illegible]

متعلقہ صفحہ ۱۱۳

[illegible]

قولہ

[illegible]

متعلقہ صفحہ ۱۱۵ قولہ الثانی

[illegible]

متعلقہ صفحہ ۱۱۶ قولہ فلان الاستعمال

[illegible]

١٢٣

الا للفظ الاعتاق حتى لفظ الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد وان تعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو
فالجواب＊ اعلم ان هذا الجواب ليس الا ابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يجعل الاستعارة بوجه آخر وهو＊ ان ازالة الملك توضع
من ازالة القيد وليست بواقي ازالة الملك＊ لا لازم لها＊ اي ازالة القيد＊ فلا تصح استعارة هذه اي ازالة القيد＊ لتلك
اي ازالة الملك＊ بل على العكس＊ فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد＊ كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر ينعقد＊ على
قوله فيصح الطلاق بلفظ العتق ونا فيد بالحر حتى لو كان عبدا＊ يصح اجارته＊ ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك
المنفعة＊ وهذه المسئلة مبنية بحسب على الاصل المذكور＊ وهو ان الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس＊
ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة
بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله＊ لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم
وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور＊ بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها
لا يصح فكذا المجاز عنها＊ فالاجارة لما لا يصح فكذا المجاز عنها＊ فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام
المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع
الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا للملك المتعة الذي يثبت
بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري
الا من طرف واحد واما استعمال البيع والملك فصحيح ＊ ＊ ＊ ＊ ＊

قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في
الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء
على ان في ازالة الملك يتحقق نوع تعلق هو حق العلاقة وان المراد باللازم ههنا الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول او يسلم امتناع اطلاق الاطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق
وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان المذوق على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على
التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصيل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما
اشتهر في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم بعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك ذكر العمل
من الصبي وغيره انعقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة
وان ذكر المدة فان لم يبين جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك لتشبه شهرا بكذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف في
اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة بقدر الامكان **قوله**
ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا للعمل كذا ولا يرد منا هذا اشكالا وان عدم
الصحة لازم لهما **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به
ولا يصح في غيره لان ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت الملك بطريق الاصالة ولا الاعتاق سببا لازالة الملك
الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصها بالحلول

قوله

واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رح وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة وهو الاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته بعارض فيعتق عنده لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق التكلم [illegible] بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف [illegible] التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلف عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر الخلاف الا في جهة الحقيقة فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل فيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمه الله هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هو هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر

[illegible] قرينة واسم السبب لما يتعلق مجازا على ما يوجب فالحق ان الاطلاقات من قبيل الاستعارات وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوى [illegible] عرفا كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فهما في معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما اشتركا في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان اشتركا في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان اشتركا في اثبات ملك المنفعة وباعتبار هو في البيع اقوى [illegible] لم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون سببا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الانسان [illegible] واطلاق الهبة على النكاح لكونه سببا للملك [illegible] للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن البعض [illegible] ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه [illegible] قال ان [illegible] يتفق على ذكره [illegible] وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع [illegible] في ملك النكاح [illegible] صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا [illegible] لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب تحمله [illegible] قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين [illegible] فلذلك [illegible] باعتبار تشبيهها في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر **قوله** واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلومة باعتبار نوعها في استعمال العرب لا شخصها واعتبار شخصها حتى يلزم في آحاد المجاز ان ينقل آحادها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة [illegible] فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات [illegible] تجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة [illegible] العلاقة مقتضية للصحة [illegible] فان عدم المانع ليس [illegible] استعارة نخلة لطويل غير انسان [illegible] فان قيل الطول للنخلة كذلك [illegible] قلنا [illegible] **قوله** مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة [illegible]

124

فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط ۞ والامر الثاني ان فخر الاسلام رح قال يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بالحقيقة اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي ۞ مخصوصا لا لهذا اي فانه اذا احر فانه يصح مطلقا والعمل بالحقيقة غير متعذر فنعلم ان الاصل ۞ الذي مراد به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي بل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ۞ لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني ۞ اي اللازم ۞ موقوف على الاول ۞ اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم ۞ فلا بد من امكانه ۞ اي امكان الاول ۞ هو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى الذي عليه ايضا بناء على الاصل المتفق عليه من انه يشترط لصحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف ليقولن الدرام من السماء يجب الكفارة لان الكفارة عن البر [illegible] كما كان النبي عليه السلام وان حلف لا يشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يحنث [illegible] تان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان احدا في كتبنا ذكرناهما معا انكل منهما مبني عن الآخر ۞ قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا يمنع بينهما ۞ اي بين الحقيقة والمجاز في المراد المعنى الحقيقي والمجازي فيهما ۞ اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة ۞ الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ۞

اي فرع ... ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط لصحة المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر سنا منه وان كان اكبر سنا فعنده مجاز [illegible] قوله فالخلاف [illegible] هذا ابني لاثبات الحرية وكذا عنده على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده [illegible] الحقيقة التي هي الاصل اللفظ ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما الا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا اتفاق على ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت النسب والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا ابني والخلف هذا حر اي مجاز فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا الازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل ليس عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتخصيص ان الاصل والخلف هما لفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود على التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فان اللفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المص لم ينقل جواب هذا الوقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب العمل به اي بالمجاز احترازا عن الالغاء لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل مانع كلما وتعذر العمل بالحقيقة وظاهر انه انما يعدو في على هذا ابني لا على هذا اسد قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود من اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في الحكم اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهم الملزوم لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن فيه معناه الحقيقي في كلام البلغاء واكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى اظهر قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء وفارق فانه ممكن باعادة الماء في الكوز فينبغي ان يبقى اليمين منعقدا كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا

125

فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه * فان هذا التي لازم البنوة * فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان قيل الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه * ولا يعتق بقوله يا ابن لانه موضوع له * *

انتهاء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الحال وعند الارادة تابعتي فكان الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الحالة لا على الامكان الذاتي ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه لما يقدر لا قتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى الموجود ولكونه مشارا اليه وتقديره يقتضي عدمه فيلزم اجتماع الضدين التي بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة من ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق المسبب على السبب لان البنوة من اسباب العتق وهي وان كانت متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسبة ادعاء فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المص عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما م **قوله** فيجعل اقرارا جواب سؤال مقدر تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا للانشاء فالحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يصح بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة فيحمل لم يوجد من جهته اصلا عتاق والاقرار بعتاق المتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار المستعمل انما هو البنوة للحرية من حين الملك حتى لو قال احق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا يثبت منه اعتاق فيعتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم ينو الاخوة ابدا قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل تنافي الملك ابتداء وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه ثم يعتق عليه ثم يجعل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي والمجازي بخلاف الخبر فانه للتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل الشجاع اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المشهور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله

فان قيل قد ذكر في علم البيان ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ نحو زيد اسد لان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى
امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمي
وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكنه غير مقصود فان القصد الى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا اي نحو هذا استعارة قلنا
ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة
لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة مبنيا على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا
لا يكون هذا اي نحو هذا استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يتحقق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة
لدعوى امر مستحيل قصدا فهذه عين مذهبنا لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي ❊ قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس
وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو الحال ناطقة او الحال
ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقائق وهذا اي من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة
بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في
خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في اسماء
الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ ووجهه ان الاستعارة في خبر المبتدأ يستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس
اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وههنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم
مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية
والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة في الافعال انما تقع فيها تبعية وقوعها في المشتق منه وسموها في ...

في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين
متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية لاشتهارها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو الغاية في الجود وفي ذلك الشخص
المعهود وغير متعارف وهو الغاية في الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له اللفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان الاسم
لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه تم في اللغة ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارة الشخص آخر ادعاء وتأويلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص
للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار او لا الشيء هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص
به لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للشيء حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول
الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السؤال ان هذا اي ابني من قبيل زيد اسد فهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه
بحذف الاداة اي يدل مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق ❊ وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة
بالاتفاق وذلك لان الابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة اوج فيه سوى الاخر وهو ان الاتفاق المحققين على مثل زيد اسد ليس باستعارة انما هو
من دعوى امر مستحيل الجامع على انه تشبيه وفي الاستعارة يكون المعنى الحقيقي هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في التكلم
لا في الحكم وتسامح الى الجواب بانهم يتفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان مكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز
على الاطلاق وهذا يكفي لنحو الجواب عما مر في السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى مذهب المرجع كما بينا فالمحققين
على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يحتمل
ان الادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر ان متنافيان **قوله** فهذا عين مذهبنا فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل

١٢٧

ويجب ان يعلم ان الجواب الذي ورد في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس استعارة مع ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكره في المتن ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي لاشك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز على التقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي ۱۲ ✤ ✤

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فنقول المعروج من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي ان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او صحيحا فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف الحقيقة ليس بثابت لها ثم عندي ان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما اشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رايت اسدا تكلم بدر والان المحال بما يجوز ارادته لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق وبين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب جهة من الوجوب والامكان والامتناع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا التقرير كلام المص وانا اتكلم على حقيقة الحال بان الحق لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد وتقيني منه اسد تلبست به اسدا وتقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة او نطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمعتق ولا ان بناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل تعلق الجار به في قولهم زيد اسد على اي تجري في المسائل والظرف قرينة عليه كما يفهم ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

١٢٨

مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعده وان لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان يستعمل المتكلم الكلام واراد المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من المبالغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى اكثر كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع

قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يطلق له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك ما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير فرق بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة البعض لا سيما او فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد بالضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سوى المجاز فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ستذكر مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز وقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن اللوازم فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا نزاع في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترطنا في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم نشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد الاسد والرجل الشجاع [illegible] من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وامكان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق ان نزاع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على

فلا يستحق المعتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطي وهو المجاز مراد اجماعا، اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق +

واصرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء المجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا تحققا له اسم واحد لازم باللزوم بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان للمركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الاسد على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما هو شأن التابع فيرتفع بالنسبة الى المتبوع فلا يستقيم ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة المتعدي عن المحل والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يكون كل منهما لابسا له بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا بحيث يستوي بين احدهما ونفي الآخر والاختلاف في جواز ارادة التابع فقط لمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى للاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقرار وحلول في المعنى واما الثالث فلانا لا نم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز مفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لكون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي تعلق بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع وهو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد بحيث يشغله كل منهما بتمامه ممتنع عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو الموضوع له +

قوله فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا اراد بالاجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي وكل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون

متعلقہ صفحہ ۱۳۰ ...

قوله وان كان اللفظ المشترك ... اى هذا الاستعمال مجازا ه الاعتراض عليه مبنى على فصول البدائع ان اللفظ اذا كان مجازا لم يكن به من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى اما من نفس ... فلا يكون مرادا والمانع وحدة قدل ان وحدة معتبرة فى الوضع و ... من جملة المعنى الموضوع ... لا ارادة به وهذا ليست ... والغير وان لم يكن فيها ارادة المعنى الحقيقى ... وقد فرق بين ... ارادة المجازى لم يتحقق ...

[illegible]

متعلقہ صفحہ ۱۳۰ ... قوله ...

[illegible]

وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه ولا بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله امنونا على اولادنا فلان الامان يتحقق الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسألة روايتان ولا جمع بينهما بحيث حافيا او منتعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه تذكر ههنا مسائل تيرائي انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز او لها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان بحيث ان دخلها حافيا او منتعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار ويبقى الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل الدار كذا اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل في دار فلان

او رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم للبير وقع لا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك انما في المفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق المخامر للعقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق فيستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق ليقيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته لمجاز في معتق معتقه بوجود الملابسة وهي كونه سببا لعتقه في الجملة ولنا لفظ المولى فحقيقته المعتق سواء اعتقه حر الاصل وغيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارته وانما يسمى المعتق الاول اسفل لانه اصل وفرع اعالي الاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان الابن المجهول بينهما يستحق لابناء خاصة عند ابي حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان وصى للاولاد فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الاولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يتناول الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات وهو الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فيجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لان هم وان كانوا اتباعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون للدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو حلف لا يضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده في خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل منتعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره قاضي خان رح لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول

ويراد به نسبة السكنى اى يراد بطريق المجاز لقوله دار فلان لان الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان لا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية لان النسبة للملك حقيقة وغيرها مجازا اى لا تراد النسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز او لا يحنث لو عطف على قوله يحنث فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث + واذا قدم نهارا او ليلا فى امراته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره تصوره المسئلة اذا قال لامراته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله يلزم الحنث والنافى ويريد يرجع الى اليوم والمراد باليوم فى الآية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار كثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به فى كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله + فاذا تعلق بفعل ممتد كالنهار واخبر ممتد فللوقت لان الفعل اذ انسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه + اى كون ظرف الزمان معيارا له + اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعانى فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اى الفعل ككوقوع الطلاق ههنا اى فى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد بلان لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزء من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان الآن جزء من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذى سبق بكل حنطة وما يتخذ منها عندهما فى لا ياكل من هذه الحنطة

قوله يراد به اى يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا تقليلا لدليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى يتعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقديرفى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر دل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا من جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم فتحقق العلاقة هو كلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار لان المعروف استعماله فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وبياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت وقد وقع فى كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع فى جامع الصغير وايضاح الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه اما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون فى المرة الثانية مثلها فى المرة الاولى من كل وجه يجعل كالعين ممتدا بخلاف التكلم فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتبار امتداده وعدمه بامتداده وعدم امتداده فى حق الآن فعند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به

لانه يراد باطنها عادة فيحنث بهم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله اي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله

على صوم رجب ونوى به اليمين فهو نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذا ثمرة الخلاف واذا كان

نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد وتحقيقه

انه يمين بموجبه لقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان الشراء والقريب شراء

بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتاخر

فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام

ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد

عليه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز

معيار له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من

اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد

وعدمه وما ذكره المصنف رحمه الله من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الامتداد

حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم بايكم العدو وصوموا الظعن

بالسير يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يتبع مخالفته بمعونة

القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصيل التقييد باليوم

من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان يراد بالتخيير

الامر وصورته فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها طالقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة

في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد

توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وعدا دخلت الليلة قلت ليس مبنا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين

وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم منفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء

يقال فلان ياكل الحنطة اي ما فيه من اجزاء الحنطة وكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما يحنث ومن جنس

الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها **قوله** لله علي صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام

غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او

بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة

بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما

معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر

لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي

لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع من

ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وآله وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله

الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه

١٣٤

ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى لليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه نسلم ان اليمين هو معنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فان الحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا هو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت به المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي دخل فيه

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة من المتكلم والكلام كدلالة الحال كيمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج من هذا الكلام

اذا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد الملزوم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة اللفظ يدل على جزء المعنى دلالة بطريق التضمن او الالتزام وليس بذلك مجازا فيفهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فالمفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الحياة من لفظ الانسان المستعمل في معناه فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المحقق في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي بالصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته لا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما هو في كلام الموضح على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بجنس الاول بانه لما تعلقت الصيغة في محل حرمته يجب اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المندوب يثبت بموجب المنذور ولا يتوقف على القصد لان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف النذر فان الشرع جعله صادقا بصيغة من غير قصد من حيث الكلام هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة اقسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رحمه الله دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر لانه للالزام الكلام فلبت عند الاطلاق في معنى النذر عادة ومحل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله كيمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله تعالى واستفزز اي استنزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون المامور

فالصوم من قبيل المندوب لا المباح ... بالا وجوب في الصوم فيه والا ... المصنف ١٢

قوله مارية او العسل اه روي انه عم وقع بمارية في يوم عائشة فعلمت بذلك حفصة فقالت فيه فحرم رسول الله صلعم مارية ... وقيل شرب عسلا عند حفصة فتواطأت عائشة وسودة وصفية فقلن انا نشم منك رائحة المغافير ...

قوله وقيل في العسل ... انه يمين ... وقيل معناه ان الايجاب المباح يوجب تحريم ضده ... مراده بالايجاب ...

قوله ... صفحه ١٣٥ ...

قوله فان قلت فقد صح

كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا فانه يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون لبعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما الاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لا يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز

الامر تعالى وتقدس عكسا لا يليق بالمراد عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب **قوله** كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان ظاهر الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة صارفة عن ذلك غفلا او لله معذب على الايمان بما جرى وان هذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار وحقيقة اما الاول فبقرينة من شاء او الاتحية عن الايمان بشرعا من فيما امر الثاني فبعد لا يه اعتبر ونحوه تعالى انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يجعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام فيما القرينة سبب خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها قد تكون من جنس الكلام فلا يكون تنافيا عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان تكون لفظا او لا والاول اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا غير خارج فان الاول لا يكون الا مانعا على المانع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولويته ببعض افراده [illegible] لبعض الآخر [illegible] الكاتب من افراد المملوك او زيادة [illegible] من افراد قيمتهم اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض [illegible] واصح [illegible] مانع عن ارادة الحقيقة عقلا [illegible] والثاني الا يكون ذلك باعتبار اولويته لبعض الافراد وذكر [illegible] الاول والرابع والخامس حسا العرف في الخامس في السادس [illegible] من غير تعيين فهذا خالف به غيره وذكر بلفظ الكل

قوله الاعمال بالنيات [illegible] اعتبارا [illegible] بالنية [illegible] فانتقل او غسل اعضاءه للتبرد ولم يكن ناويا فنفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته او قد يحصل العمل من غير نية [illegible] والاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه وهو نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رح فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رح على النوع الثاني بناء على ان الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا لزم تعميم المشترك والمجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رح وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية

ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البير حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان
وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار
اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون
من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام
آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة
الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص من ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا

انتفاء فالا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم لدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في
شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه قوله واما ثانيا فلان ما القول بعدم عموم المجاز ما لم يثبت من الشافعي فاعلم انا سبق ولو سلم فلان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف
لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده الغير
البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب لما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض وتوضيحا
هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء ودفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلو رد الاشكال المشهور وهو ان الام
ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم
الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب الشارح عن ذلك بانا لا نعني بقولنا
الاعمال بالنيات مجازا عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاح
المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متعددة منها الثواب والمأثم والجواز والفساد
ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد الوضع
المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابسة بحقيقة العمل ليس مع الثواب والصحة
مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشتمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمرفوعة مجاز عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع لكم بازائه
سواء تقدم هذا الوضع او تاخر ولم يرتفع قط او لم يبين لفظ الحكم حقيقة فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان كان
بحيث الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب
من هذه البير فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عند ابي يوسف ومحمد وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال
كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب وأصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه
من غير قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة
فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا من ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق
او الجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملك الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار اعني
ان يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير لا يقال فينبغي ان يتعين
الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند
تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى الابعد كالاقرار لانا نقول المدافعة ليست عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة
وان اريد التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب

138

فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لايقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلام وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام كل مخصص ليس كذلك لايكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر فهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيبه لكن القسم لم يذكر في كل مثال لان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين ههنا ما يفهم في يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز من استطعت القرينة يمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير ههنا بالاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البير حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لايكون ماكولا حسا او عادة لايكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارف فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لايترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى نظيره لا ياكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه ابنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في اكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي تكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه ثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو الثبوت في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه وهذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع كذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرعي المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لايحتمل

قوله ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز بل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند الاطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشائخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لايترك الا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لاتجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاتترجح بالزيادة من جنسها ... وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام رح وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا لم يتناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز ... حكم الحقيقة اولى ... لما كان في التكلم كان حمل الكلام على ما له معناه الحقيقي اولى **قوله** او معروفة النسب قيد الاصغر ... لان تعذر الحقيقة فيها ظاهر والا يعني الاصغر المجهولة النسب ... يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان الانسب ان يذكر عقيب ... ان نعذر المجاز ايضا ...

١٣٩

قوله [illegible]

التكذيب والرجوع وا اما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر، وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت
بهذا اي بلفظ هذه بنتي هو مناف لملك النكاح فلا تكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم من هذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم
الذي يقتضي صحة النكاح السابق والتحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت
التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على
التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه
ان الحقيقة اما ان يثبت في حقه وهو حق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او
حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فكذلك للمنافاة ايضا والفرق
بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان اللفظ
اذا اريد به الموضوع له دال على الحد بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار اقول لا حاجة الى قوله
اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت
الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع
له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة ولو رد هذا الوجه هو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت
بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن [illegible] الراجع الى المجاز
بعد الثبوت عتق قاطع للملك كالمشار العتق ولهذا [illegible] عن الكفارة ويثبت به الولاء لان العتق مناف للملك ولهذا لا يصح [illegible] فاثبات العتق القاطع للملك
متصورة [illegible] فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن [illegible] اما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من اللوازم البينة فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك
اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل انما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته والحاصل ان التحريم الذي في
وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا زيد اسد هو شجاعة السبع فكيف يصح حمله
مجازا على الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رجل به من الضعف بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** اعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على
ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور فانه قال في الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه يستحق ممن اشتهر نسبه منه حتى لم يتعذر اثبات الحقيقة اعني في حكم
التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك للعمل بالمجاز وهو تحريم في الفصلين يتعذر لهذا العذر الذي ذكرنا اي بناء يعني ان الحقيقة في المعروف النسب اما ان
تعمل بانه مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب المقر به من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تعمل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر
الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم تبعية
وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف
للملك فليس فيه بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك بل اشار الى ان
دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمصنف ذلك لانه نقل
عن قوله لو صح معناه وجرح من قوله في حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام مع احترازه عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر
بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا **قوله** الفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ
الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق
لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع تبعية على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به اثبات الحرمة على ان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان الحرمة

اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلابد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب وهو الحقيقة واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي + اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع والياء مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز ههنا استعمل للتجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق

او معناه اي اختصاص معناه فمن ههنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم الى حقيقته لرجل عالم او التحقير كاستعارة البعوض وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم ... في المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى الاستعمال المجازي يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد زيادة تحسينه وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام

مدلولا التزاميا وهذا اشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او اللازم مجازا فدلالته مطابقة لا تضمنا ولا التزاما فالمطابقة دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع فهذا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز او رد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قال الجوهري الركاكة الضعف وانما يقال الركيك للوحشي الذي هو ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك ايضا كالخنفقيق فيجب ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله اصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغيرها لكن فانه ربما تتاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع وانما افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد

اى الداعى الى المجاز فيمكن مطابقة تمام المراد قد يكون ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كان القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان مجازا اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف الشى بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كميته السواد فلا بد ان يذكر شيئا يعرف السامع كميته سواده فيشبهه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضع ما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز فانى قد ذكرت فى مقدمه وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا فلا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات والحروف وانما قالوا هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا تصح الا تبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول

بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء فسنى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس النور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى المقصود باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو فى المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا فى المصدر ثم بتبعيته فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا التشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فبعد هذا الفصل البيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجرى فى الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا فى متعلق معنى الحروف وتجرى فيه الاستعارة ثم تبعيته لك فى الحروف لتفيد المراد بمتعلق معنى الحروف ونعنى بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هى متعلقات معانيها بمعنى ان معانى تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا فى المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الخراب

الحال ناطقة اي دالة فاستعير الناطق للدال التبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فهو اولى بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام التي للتعليل للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا تيكانة معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول وههنا يذكر حروفا لشدة الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة واستقرا

على الولادة بترتب العلة الغائية لفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتهما في اللام وصارت اللام بواسطة استعارة متعلقها بالتشبه العلية بمنزلة الاسد استعارة لمالك الهيكل المخصوص فهذا اوضح الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل مثلا ما اولا للتعقيب لكنه لا بالتعليل نفسه او بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك استعار لام التعليل للتعقيب كما في استعارة لفظ الاسد للشجاعة اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه في المشبه والاكثر ان هذا مبني على ان اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب استعمالها مرتبة اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي تعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بما هي علة العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا او لا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها تعاليل عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما يدل على ان مجرورها سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته تأديبا او لا كما في قعدت عن الحرب جبنا واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام الظاهر من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل غير اعتبار كونه معلولا لا تقابل العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض يستعير لترتب ما ليس بمعلول ولا غرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية قوله وهي في اسماء الاجناس يراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وههنا نذكر حروفا فقد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لا شتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان الشرح اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف لتسميتها حروف المعاني على ان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي تثبت الكلمة عليها وتركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو

موضع استعمالها وهي من الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا

واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا

المروة فوجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمله اي الترتيب

وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله لا يدل على ان بداية الله تعالى موجب لبداءتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة

كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بالالحاح من وحي غير

متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انها للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوجوه

قام زيد وعمرو اي في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية اي المقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك مجازا في الآخر فالاصل في ذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء ... زيد وعمرو قبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة ... على ... جاء الرجلان على ... اما الرابع انهم ... لا تاكل السمك وتشرب اللبن ... لو شرب اللبن بعد اكل السمك ... بانها ان يكون في معنى ... على مصدر ... من مضمون الجملة ... ولا يصح فيه المقام كما ان ... افاد النهي عن الشرب بعد الاكل ... ولا ... ان ... لا يجب الترتيب في الوضوء ... ان يكون سلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء ... ان الواو مطلق العطف من غير ترتيب الترتيب في الوضوء لا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم ... بدليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة ... على غسل سائر الاعضاء ... لعدم التفاضل بالفصل ... يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم ... ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول ... والافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام ... بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ... بما ... تقديم ... الغسل على المسح ... بالفصل لانا نقول ... الغسل والمسح رخصة ... فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل ... بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء ... لعدم التفاضل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين ... الجواب ... لا اصل السؤال ... على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة ... الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بما نبدأ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فالترتيب ... والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام بالالحاح اي من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت ...

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

ان يجاب بان
التقسير المذكور بناء على
حمل الاعمال على
البعض وحاصل التقسيم من العبادات كل اقسامه
الثواب ومن لا [illegible] ومن وجد النية يحصل له
ولا لم في الاعمال [illegible] واما [illegible] فيما سنة
الاخرة [illegible] متعلقات [illegible] فيكون التقسيم الحكم
في الحديث للمنهيات اشارة الى عموم الاعمال
قوله يدل عقلا [illegible] فيتناول ١٢
المتعلق فيلا [illegible] مع ذلك يجوز ان يقدر
من المنيات [illegible] او يحمل على حذف [illegible]
والصوم [illegible] والاعمال صحيحة بالنيات
قوله على صدق [illegible] ١٢
[illegible]
[illegible] الثواب [illegible] ان
[illegible] على صدق [illegible]
[illegible] لا يدل على تحقق الصحة
مع انه ليس كذلك [illegible] ثبوت الثواب
عند الحنفية [illegible] من ان انتفاء الثواب
اللازم لانتفاء صدق العزيمة يستلزم انتفاء
الصحة [illegible] الا ان يقال مراده اي في الاول
على صدق العزيمة من حيث خصوصه وبغير
الشك [illegible] تحقق الاركان
والشرط [illegible]

وحمل [illegible] الاتفاق [illegible]
اولوية ارادة الثواب [illegible] ودليل على
الاتفاق ليس اتفاقا على ثبوت احد النوعين على
ما يدل عليه عبارة المتن لان احد النوعين هو
هو الثواب لا كون الثواب بالنية ١٢
صفحه ١٣٨ [illegible] اللزوم العقلي بل الترتيب في
الجملة ولو [illegible] الوعيد او الوعد فسلا [illegible] في
مذهب اهل الحق ١٢ قوله والاشك ان
الملابسة [illegible] لان خصوصية الثواب [illegible]
ملابس [illegible] الحقيقة لكونه الا [illegible] في الجملة فالاولى
ان يترك [illegible] ١٢ قوله وعلى [illegible]
ان [illegible] من التحقيق [illegible]
شرح الوقاية [illegible]
اذا [illegible] الترتيب من [illegible]
جعلت للتحقيق فيكون [illegible] بين ما نه
والمنع متحقق في الاكثر [illegible] لكن الاسلام
يحتاج الى الفرق بين هذه وبين مسئلة من
[illegible] على التحقيق كما مر ١٢ قوله بطريق الاستدلال
المقيد في المطلق او الحمل في الجزء فان الحنفية
الجواب بطريق الدفع فهو مقيد [illegible] في مطلق
الجواب وان [illegible]
ودفع [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] صفحه [illegible] سطر [illegible] [illegible]

تعلق بحد اللفظ بالحسي [illegible] عند الاول [illegible] بالدوال [illegible]

قال العصام فان ذكر اللازم [illegible] وذكر الملزوم [illegible]

يكون الدعوى في صورة المجاز [illegible]

فلان اللفظ [illegible] ملزوم [illegible]

بالاتفاق وذلك يكفي [illegible]

صفحه ٣٣ سطر ٥ قوله [illegible]

[illegible]

ارتباط [illegible]

يقصد اليه بالارادة [illegible]

اللفظ [illegible] لان [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض

باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند

الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب

في صيرورته هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط

يقع الثلث كذا هنا وان قدم الاجزية اي اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع بها

الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلقت به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما

ثم اعتقهما المولى صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي اذا قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف

اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموها للترتيب قلنا هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد

وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به

على التقدير ان يقيد لان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج

اي تبث اصل وجوب السعي قلت شرعي في السلام بما ذكر ان الله تعالى كتب عليكم السعي فقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليكم ان يطوف بهما في معنى نهاية ان يطوف بهما الا انه

ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله زعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق

وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان مبنى ذلك على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بثم

او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض وتحقيق المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في

استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة

في مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف مبني على

تعلق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيتعلق بها الطلاق بالشرط وقوله وطالق جملة

في الارادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاول والثالثة بعدهما اذ كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل

الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي التنجيز يتبين بالاول فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهو بمنزلة الجزاء

عند الاخلال على الترتيب الذي تعلقت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل متعلق بالشرط دفعة لا انه اذا كان آخر الكلام

او يتوقف الاول على الآخر فلا يكون مجرد تعاقب التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل جملة لان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو

في زمن التعليق لا في زمن التعليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة الالفاظ تطليقا

للتراجع حتى لو قال هذه طالق ثنتان هذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثنتا وهذه طالق وفي الكاملة الشرطية يجب تقدير في كل

من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات

فعند الدخول يقع الثلاث فكذا هنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا كرره بانفراده ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا جملة عنده واحدة فانه صريح في تفرق

الوقوع وتيسر سيتضح ذلك ايضا ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل عرضة ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يتصل وصف الترتيب الا بعد الوصف

فكان القرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا بحال التعليق وليس هنا ما يوجب التفريق في زمن الوقوع بخلاف المنجز ثم اعلم ان ما ذكرنا من عدم الجواب بعد لا يخلو عن

ميل الى جانبهما على ما اشير اليه في الميزان الاسرار قوله وان قدم الاجزية يعني ان يكون قوله ايضا يتوهم من كونها للمقارنة عندهما هذه المسئلة انها

يكون من تتمة كلام عنده فيقع الاجزية بها دفعة فلا افتراق في الوقوع وفي المعلق كالمنجز بالترتيب للنكاح والتعليق للمنجز في زمن اجتماع الاجزاء

بالواو فتبين الاعتاق بعد فلا حاجة الى التقييد بغير اذن الزوج في صحة فخر الاسلام لانه جعل نكاح الثانية باطلا من المولى لا الزوج لانه يتوقف الكل ...

اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الاثنتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به لان البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين في الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل تختلف بالعقد الواحد والعقدين كما اذا كان نكاح الاثنتين برضاء المولى وبرضاهما دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد والعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير + وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا + اي قال اجزت نكاحهما + او بحرف العطف + اي قال اجزت نكاح هذه وهذه + بطل + اي بطل نكاح كل واحدة منهما + فجعلتموه للقران ان قال عتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له لا مال له سوى ذلك فان ذكر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول موجبا ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لم يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا موجبا عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث لا يمكن الرجوع عن الاولين + فجعلتموه + اي جعلتم حرف العطف فيما اذا ذكر متصلا + للقران بمنزلة قوله اعتقهم الى هنا لانه لو لم يكن للقران بل للترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم تبق الامة محلا للتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يتوقف الامة على الكلام فيبطل نكاحهما + واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره مغير كالشرط والاستثناء وهنا تعارض الى الاثنين مسئلة كذلك حتى في آخر الكلام مغير للاول فافي الاختين فلان اجازة نكاح الثانية لا يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فان قوله عتق الى هنا لا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام + بخلاف الاختين + اي بخلاف الاولى فان آخر الكلام مغير للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري قد قيل الفرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الاختين قال [illegible] هذه وهذه حرة وفي مسئلة الامتين [illegible] هذه وهذه [illegible] في مسئلة الاثنتين يتوقف صدر الكلام على آخره مسئلة الاختين لم يفترقا حتى لو افردهما صح نكاح الاولى ولو لم يفرد بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا لو صح نكاحهما

قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رح [illegible]
[illegible]

وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تعلق الثانية وتقديرها ثبت + اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول + في آخر الكلام اوله + فيما تم به الاول بعينه + اي بعين ما تم + لا بتقدير مثله + اي مثل ما تم + ان لم يمتنع الاتحاد + اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه + نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس لتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله فيها بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله اي لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله + وتقديره

اي ويتقدر مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد + نحو جاءني زيد وعمرو اذ لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه + لشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب احدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله آتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقرآن في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا + الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاول ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل عدم المشاركة في الجزاء + كما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاول فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا تعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد +

الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رح تغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما تغير من براءة الى تشغل لانه بدون ضم الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد الاعتاق الآخرين لم يبق له الا الثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يوثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا مترا خيا مع سكوت **قوله** وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا فالواو تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول الى الآخر واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض القيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرينة لان الواو لا توجبها ولا تدل عليها **قوله** وانما تجب اذا افتقر الآخر الى الاول هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه اي تم الجملة بتقدير مثله على ان ... المعروف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاءني معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احدى اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى لا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء ولعل الولي يجزي عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار ...

في حكم الانقطاع مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين انشائيتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على المجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا كما اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو قوله طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف ما يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء او ما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا الى آخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء والآخر ثمرة هذا تاتي في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى ❊ الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود ولكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ❊ ❊

كامل شرعا يحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء قائم اي فيما هو جزاء للقذف ومعاداة هو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف ومعاداة قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة الحق المقذوف من العار وتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم تهيج الناس فان منهم من لا يتأثر بالايهام باطنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان والذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا والذين يرمون فهو جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان والذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهومها والعلة يجب ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت التسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والانفعال في تحصيل المجرور وضع الماء على كبده او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شرط بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه وما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وقالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء وارادت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعير الفاء لمجرد التعقيب والتاخير في الرتبة

ونحو لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال البيع بكذا فقال الآخر فهو حر ولو قال الا يكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادّ الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن * اعلم ان حق الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما تدخل على العلل لان العلل اذا كان المقصود منها ان يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا الملك لم يكن ذا هبة * فدعه فدولته ذاهبة * ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر اذ لا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية ابعد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا يدلان على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى * ثم للتعقيب مع التراخي وهو * اي التعقيب مع التراخي * راجع الى التكلم عنده * اي عند ابي حنيفة رح والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده وعندهما يتعلق الكل فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم يكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها * اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه باق هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان الحكم السابق في تقديم الجزاء يقع الاول * اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم * ويلغو الباقي * لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها * وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني * اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط *

قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء هنا للجزاء والتأخر بالمعلولية لا بالزمان لان الشراء لتحصيل الملك والملك لتحصيل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء ولانه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا للموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على العلل الوارد بعد الاوامر والنواهي شائع مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب مقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلفت الفقهاء لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء فعليته باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالا ستبشار علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولة بالنظر الى تلك العلة الغائية [illegible]

[illegible]

كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق * وثمرة الثالث بعدم الحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط لا يقع الطلاق * وفي المدخول بها * اي ان قدم الجزاء ولم يذكر للعذر السابق * تنزول الاول والثاني * اي يقعان في الحال ويعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان * وتعلق الثالث * بالشرط * وان قدم * اي الشرط تعلق الاول بدل الباقي * وهذا اظاهر ولما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تعليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط * بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله في قوله لها على الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده * وذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد وبكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا * نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب * اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب * فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا * تقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين * لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة فبانت واحدة فلا يمكن التدارك الا بالابطال لكونه انشاء فاذا لم يبق المحل لم يقع بقوله بل ثنتين * بخلاف التعليق * وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين * فانه يقع الثلث عند الشرط * لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط واقراد الثاني بالشرط مقام الاول * اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول * ولا يملك الاول * اي الابطال المذكور * ويملك الثاني * اي الافراد المذكور وتعلق بشرط آخر * اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث * فصار كما لو قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار

قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا حاجة لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ لم لا يثبت به شيئا قلت ثم تتضمن معنى الجمع والتراخي وقد اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو وثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يختص بالانشاء وما ذكره غيره من انها المعلق البتة انما فيصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء **قوله** كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني في تدارك الساهي والغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض يلزم ثلثة الاف لانه لا ++

بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا ✣ اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع
على الترتيب لما علم من ان الحل بوقوع الحل لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ✣ ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان
دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي تخالف بل ✣ اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو
ما رأيت زيدا لكن عمرا وفائدته تدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات
فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة يجب ان تكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية يجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي
تخالف بل [illegible] ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول ✣ فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان
فصل فللمقر [illegible] الى المقر ويحتمل ان يكون [illegible] ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد
ووقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد ان العبد وان كان معروفا بانه كان لي لكنه لعمرو [illegible] لكن لعمرو وبيان تغيير [illegible] النفي فيتوقف عليه ✣

اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل

لا يملك [illegible] الرجوع عنه [illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
قوله بخلاف الواو [illegible] الثاني [illegible] بواسطة الاول [illegible]
على الترتيب [illegible] الثاني والثالث [illegible] بل تعلق الثاني [illegible]
[illegible] فانت طالق واحدة وان دخلت [illegible]
[illegible] فلما كان لا ابطال الاول واقامة الثاني مقامه [illegible]
[illegible] فقال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار [illegible]
[illegible] وقد اجمعوا على ان [illegible]
[illegible] فكيف يحمل الثاني [illegible]
كالواحدة لا نفس [illegible] **قوله** لكن للاستدراك اي [illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
[illegible] الاثبات [illegible]
كان النفي هو الاول او الثاني [illegible] لكن عمرو [illegible]
قوله وهي تخالف بل [illegible] بعد النفي والايجاب [illegible]
فكان [illegible]
في لكن [illegible] اثبات [illegible]
بل عمرو [illegible] بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول [illegible] **قوله** لكن لعمرو [illegible]
[illegible] في المسئلة الثانية [illegible] العاطفة [illegible] النفي [illegible]

الا بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر الكلام يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرفت في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا الا انه يثبت الحكم في الصدر ثم تخريج البعض وعلى هذا قالوا في المقتضى له بدار بالبينة اذا قال ما كان لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعنيها او وهبها لي بعد ما قضى ان الدار لزيد وعلى المقتضى له القيمة للمقتضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات الملك لزيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات الملك للمقتضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد فيكون حجة عليه على المقتضى له الا على زيد فيضمن القيمة فهذا التسوق الكلام فتعلق ما بعده بما قبله يشير الى الاول البحث وهو ان لكن للاستدراك فيعمل فيه اي الكلام وتعلق ما بعده بما قبله والا فان قيل التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي ان يكون ما بعده تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يكون نفيا للواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب لا يكون الكلام متسقا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفيا للسبب كما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فهذا لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائة وخمسين فهو مسئلة الكلام غير متسق لان قوله لا اجيز النكاح الاول بمائة لا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائة وخمسين لانه لما قال لا اجيز انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائة وخمسين ... ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان

[illegible] ... عليه اي في زمان من الازمنة ... التحويل ... ان كان في يد زيد ... قوله لكن لعمرو ... تغيير لما هو مقتضى الكلام فيصح موصولا ... قوله على هذا قالوا اي في الدار ... انها لم تكن له قط فهذا يقتضي الدار له ... قال زيد باعنيها ... بعد القضاء ... ثبوت الملك لزيد ... الاقرار على الغير ... الكلام ... التقديم والتأخير ... قوله ثم تكذيب الشهود ... للمقتضى عليه ... لعمرو المقتضي له يكون بعد ثبوت الملك لزيد الاثبات الملك ... مستأنفا ... قوله فيما اسق اي ينتظم ويرتبط والمراد بهما ان يصح ما بعد لكن تداركا لما قبلها ... ما جاءني زيد لكن عمرو وما زيد قائما لكن عمرو قاعد ... وزيد قائم لكن عمرو ليس بقائم ... الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب ... فيكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق ... هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب ... نفي القرض وثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال

١٥٤

او لاحد شيئين لا الشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو اخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كاية الكفارة فقوله هذا او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فههنا من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو في الواقع فلما كان للبيان شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرعا عملنا باشتراط صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح بناء على انه او لاحد شيئين ومبنى الوكالة على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة الانواع الجنابة وهي معلومة عادة وهي تخويف او قتل او اخذ مال او قتل واخذ مال والتخويف والقتل جزاء القتل والصلب جزاء القتل واخذ المال وقطع اليد والرجل جزاء اخذ المال والنفي جزاء التخويف ونفي اي الحبس الدائم على ما ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

قال لانه الاخير الشيئين لكن لا بعينه ... قوله او لاحد شيئين فاذا كان مفردين في تقدير الثبوت ... احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام ... الجائي احدهما ... الشك ... بخلاف الانشاء فانه يحتمل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء ... في الامر للتخيير او للاباحة او للتسوية ... فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور ... الفرق بين التخيير والاباحة ... فحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ... كما في خصال الكفارة ... قوله انشاء شرعا ... [illegible] قوله ويكون هذا انشاء ... قوله ايهما تصرف ... قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة الانواع الجنابة ... [illegible]

ولہذا ای دال ان وللاحد المشترکین فان فی ہذا حر او ہذا العبدہ وداتبہ انہ باطل لان موضعہ لاحدہما الذی ہو اعم من کل وہو غیر صالح للعتق بہما وقال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ یحمل علی الواحد المعین مجازا اذ العمل بالحقیقۃ متعذر ولو قال لعبیدہ الثلثۃ ہذا حر او ہذا وہذا یعتق الثالث ویخیر فی الاولیین کانہ قال احدہما حر وہذا ویمکن ان یکون معناہ ہذا حر او ہذا ان فیخیر بین الاول والاخیرین لکن حملہ علی قولنا احدہما حر وہذا اولی لہ وجہین الاول انہ حینئذ یکون تقدیرہ احدہما حر وہذا حر وعلی ذلک الوجہ یکون التقدیر ہذا حر او ہذان حران ولفظ حر مذکور فی المعطوف علیہ ولفظ حران غیر مذکور فالاول اولی لانہ تقدیر ما ہو مذکور والثانی ان قولہ او ہذا مغیر لمعنی قولہ ہذا حر وقولہ وہذا غیر مغیر لما قبلہ لان الواو للتشریک فیتوقف صدر الکلام علی المغیر الاعلی ما لیس بمغیر فیثبت التخییر بین الاول والثانی بلا توقف علی الثالث فصار معناہ احدہما حر ثم قولہ وہذا یکون عطفا علی احدہما وہذا الثالث یکون حینئذ تعرف بہا فساد الباطل

انعقاد الجزاء یا ہہنا الخیر او بالمطلق ... باخبر ... الآیۃ فوجب الجملۃ المذکورۃ فی معرض الجزاء علی انواع الجنایۃ المتفاوتۃ امکن ... علی ما یقتضیہ المنافاۃ علی ما روی ... ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وادع ابا بردۃ علی ان لا یعینہ ولا یعین علیہ فجاء ناس یریدون الاسلام فقطع علیہم اصحاب الطریق فنزل جبریل علیہ السلام بالحد فیہم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم یاخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم یقتل قطعت یدہ ورجلہ من خلاف ومن جاء مسلما ... الاسلام ... من الجنایات ... فی الشرک ... ومن اخاف الطریق ولم یاخذ المال ولم یقتل نفی والمعنی ان کل جنایۃ قطع الطریق ... نوع من انواع الجنایۃ ... بحسب المعنی ان کل نوع من الجنایۃ یجری علیہ ... قطع الطریق لا یوجب الا ... قطع الطریق ... الاحکام ... الاسلام ... فی الجزاء ... قاطع الطریق علیہ وقولہ ... ابو حنیفۃ ... ولا یجوز ... القصاص ... فیہ ... الامام مخیر ... المال ... الاتحاد ... قطع المارۃ ... والروایات فی ... المال ... بعض ... قولہ ولہذا ... ویکون ... ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ فیمن قال ہذا حر او ہذا مشیر الی عبدہ ودابتہ ان کلامہ باطل لغو لا یثبت بہ شیء لان موضع ... من کل منہما علی التعیین والاعم یصدق علی الاخص ... الواحد الاعم الذی یصدق علی العبد ... غیر صالح للعتق وانما یصلح لہ الواحد المعین الذی ہو العبد وفیہ بحث لان ایجاب العتق انما ہو علی ما یصدق علیہ انہ احد الشیئین ... العموم ... احکام متعلق بالذوات لا بالمفہومات ... الکلام اذا لو نوی العبد ... لم یعتق ... بالنیۃ وقال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لما تعذر العمل بالحقیقۃ ... الواحد الاعم ... المجاز وہو الواحد المعین ... الکلام ... المعین من محتملات الکلام کما اذا قال ذلک فیہ ... ویخیر بین ... بخلاف ما اذا قال لعبدہ وعبد غیرہ فانہ لا یعتق عبدہ لان عبد الغیر محل لایجاب العتق لکنہ موقوف علی اجازۃ المالک

قولہ ولو قال لعبیدہ الثلثۃ ہذا حر او ہذا وہذا ... الثالث بالواو ویعتق الثالث فی الحال ویخیر فی الاولیین ... لان ... الکلام ... الثالث ... الکلام فصار بمنزلۃ احدہما حر وہذا ... المعطوف علیہ ... الکلام ... المذکورین ... ویکون لہ الخیار بین الاول والاخیرین لان الثالث عطف علی ما قبلہ بالواو والجمع بالواو بمنزلۃ الجمع بالفاظ التثنیۃ فکانہ قال ہذا حر او ہذان ... الاول او بالاخرین ... الثانی وحدہ ... وحدہ فقال ... الا ان ما ذکرنا ... وجہین ... الاول ... قال الخبر المذکور فی الکلام حر وہو لا یصلح خبر الاثنین ... لا اثبات خبر آخر ... لان العطف للاشتراک ...

متعلقه صفحه ... قوله ... [illegible]

قوله ... [illegible]

قوله ... [illegible]

متعلقه صفحه ... [illegible]

قوله ... [illegible]

قوله في عقد القبال ... [illegible]

متعلقه صفحه ... [illegible]

قوله ... [illegible]

قوله ربما

[illegible]

صفحه ١٥٥

[illegible]

صفحه ١٥١

[illegible]

[illegible]

وهو اذا استعمل في النفي يعم ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اى يحنث بفعل احدهما لانه حلف على ان لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل بعض الفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دل على ان المراد احدهما اى لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اى دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت ان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع وأعلم ان هذه اليمين للمنع فان كان للاجتماع تاثير في المنع

في الخبر المذكور اولا اثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر فيها للاثنين فيقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذا وهذا كلام مستقيم صحيح بما ذكره سيما للامتناع لان التقدير قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف مع جملة المصنف سيما للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا اذ مقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذا وهذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ليكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير مثل الا ان الحرية واحدة فيها مغايرة الآخر كما مر في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا اليمين بمنزلة قوله الا الواو للتشريك تقتضي وجود الاول فلنا لا ينافي التخيير بينهما بل بوجه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد التشريك الثالث مع الثاني لا يثبت عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مخير التوقف اول الكلام على آخره ولم تثبت حرية احدها ولين **قوله** واذا استعمل في النفي جبر الكلام [illegible] لنفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان اولا حد الامرين من غير تعيين ونفي الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء الجميع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو وقال قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وبمعنى الواحد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب الا لما ذكره ائمة اللغة وفي قولهم ان الواحد للتعيين والتعميم فرد مثل ضرب زيد او عمرو اي ضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش معنى احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ومن هذا لا يشمل جملة المحاسن يعني الواحد ولو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلائل العموم فكذا احد وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها في موضع الاباحة فلا وجه الا الخبر وبما هو نكرة غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يعم في ذلك الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني باو على الاول والثالث على الثاني بالواو وصار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين حنث بالاول والمجموع الاخيرين لا بالثاني او بالثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول لا في [illegible] فهذا اذا استعملت في النفي فهي لنفي احد الامرين فتفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على ان ايقاع احد المعينين او تقييد عدم الشمول كما ذكره بار القدر في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا اسند ايا على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور بعض الآيات وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع فالمعنى انه لا ينفع الايمان للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذ نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله

١٥٩

[illegible]

ای انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفی المجموع کما اذا حلف لا یتناول السمک واللبن فهنا للاجتماع تاثیر فی المنع فان تناول احدهما لا امافی الصورة الاولی فالدلیل دل علی انه انما حلف لاجل ان کلا منهما محرم فی الشرع فالمراد نفی کل واحد منهما فیحنث بفعل احدهما وایضا لما ان الواو والجمع فانهما ایضا ثابتة عن العامل فیحتمل ان یراد الفعل المجموع فلا یحنث بفعل واحد منهما ویحتمل ان یراد الفعل هذا والفعل هذا فیتعدد الیمین فیحنث بفعل کل واحد منهما فیحتاج الی الترجیح بدلالة الحال وهو ما ذکرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بدیع یحتاج الیه فی کثیر من المسائل * وقد تکون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثین والفرق بینها وبین التخییر ان المراد هو فیه احدهما فلا یملک الجمع بینهما بخلاف الاباحة فله ان یجالس کلا الفریقین * اعلم ان المراد بالتخییر منع الجمع وبالاباحة منع الخلو * ویعرف بدلالة الحال ان المراد ایهما فعلی هذا قالوا فی الحلف لا اکلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان یکلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة * وقد تستعار بمعنی حتی کقوله تعالی لیس لک من الامر شیء او یتوب علیهم لان احدهما یرتفع بوجود الآخر کالمغیا یرتفع بالغایة فان حلفت لا ادخل هذه الدار او ادخل تلک فان دخل الاولی اولا حنث وان دخل الثانیة اولا

علی نفی العموم ای النفس التی لم تجمع بین الایمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو فی النفی فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفی المجموع یجوز ان یکون بنفی واحد الا ان تدل قرینة حالیة او مقالیة علی انها لشمول النفی وسلب الحکم عن کل واحد کما اذا حلف لا یرتکب الزنا واکل مال الیتیم کما اذا اتی بلا الزائدة المؤکدة للنفی مثل ما جاءنی زید ولا عمرو فانه ان قامت القرینة فی الواو علی شمول العدم فذاک والا فهو لعدم الشمول وهو بالعکس مما ذکره المصنف من انه ان کان للاجتماع تاثیر فی المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم لیس بمطرد فانه اذا حلف لا یکلم هذا او هذا فهو نفی المجموع مع انه لا تاثیر للاجتماع فی المنع ومثله اکثر من ان یحصی **قوله** وقد تکون للاباحة لا خفاء فی ان مثل قولنا افعل هذا او ذاک یستعمل تارة فی طلب احد الامرین مع جواز الجمع بینهما ویسمی اباحة وتارة فی طلبه مع امتناع الجمع ویسمی تخییرا والاباحة والتخییر قد یضافان الی الصیغة الا وقد یضافان الی الکلمة او والتحقیق ان کلمة او لاحد الامرین وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الکلام ودلالة القرائن وهذا کما قالوا انها فی الخبر للشک وفسروا التخییر بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا یمتنع الجمع فی التخییر کما فی خصال الکفارة وکما اذا حلف لیدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جمیعا لم یحنث و قد لا یمتنع الخلو فی الاباحة کما فی جالس الحسن او ابن سیرین اذ لم یکن الامر للوجوب وکما اذا حلف لا یکلم الا زیدا او عمرا فانه لو لم یکلم واحدا منهما لم یحنث قلت ما ذکره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو فی الاتیان بالمامور به ففی صورة الاباحة اذا لم یجالس واحدا منهما لم یکن اتیانا بالمامور به اعنی الاباحة وان جالسهما جمیعا کانت مجالسة کل منهما اتیانا بالمامور بخلاف ما اذا جمع بین خصال الکفارة فان الاتیان بالمامور به انما یکون فی واحدة منها وجواز غیرها انما هو بحکم الاباحة الاصلیة حتی لو لم یکن لم یجز کما اذا قال بع هذا العبد او ذاک او طلق هذه الزوجة او تلک **قوله** وقد تستعار ای تستعار او لحتی اذا وقع بعدها مضارع منصوب و لم یکن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد یکون کالعام فی کل زمان ویقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنک او تعطینی حقی لیس المراد ثبوت احد الفعلین بل ثبوت الاول ممتدا الی غایة هی وقت اعطاء الحق کما اذا قال لالزمنک حتی تعطینی حقی فصار او مستعارا لحتی والمناسبة ان کل واحد من المذکورین وتعیین کل منهما باعتبار الخیار قاطع لاحتمال الآخر کما ان الوصول الی الغایة قاطع للفعل وهذا معنی قوله لان احدهما ای احد المذکورین من المعطوف والمعطوف علیه یرتفع بوجود الآخر کما ان المغیا یرتفع بالغایة وینقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الی ان او هذه بمعنی الی ان لان الفعل الاول ممتد الی وقوع الفعل الثانی او الا ان الفعل الاول ممتد فی جمیع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانی فعنده ینقطع امتداده وقد مثل لذلک بقوله تعالی لیس لک من الامر شیء او یتوب علیهم ای لیس لک من الامر فی عذابهم او استصلاحهم شیء حتی یقع توبتهم او تعذیبهم وذهب صاحب الکشاف الی انه عطف علی ما سبق ولیس لک من الامر شیء اعتراض والمعنی ان الله تعالی مالک امرهم فاما ان یهلکهم او یهزمهم او یتوب علیهم او یعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلک بالنصب کان بمعنی حتی اذ لیس قبله مضارع منصوب یعطف علیه فیجب امتداد عدم دخول الدار الاولی الی دخول الثانیة فلو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانیة اولا برّ فی یمینه لانتهاء المحلوف علیه کما لو قال والله لا ادخلها الیوم فلم یدخل حتی غربت الشمس لا یقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول نفی لیس بمستقیم لعدم امتناع فی عطف المثبت علی المنفی وبالعکس حتی لو قال او ادخل تلک بالرفع کان عطفا الا انه یحتمل ان یکون عطفا علی الفعل مع حرف النفی حتی یکون المحلوف علیه احد الامرین من عدم دخول الاولی او دخول الثانیة فلو دخل الاولی ولم یدخل الثانیة حنث والا فلا ویحتمل ان یکون عطفا

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجي للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدء ةٍ فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان وجواب الشرط ههنا محذوف اى فبها ونعمت او فالخبر ذلك وٍالا اى وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثانى يكون بمعنى كى نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان قطع قبل الصياح لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة وان قال عبدى حر ان لم اتك حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدينى لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان والاتيان يصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم اتك فاتغدى عندك

حتى او اتغدى من غير تراخ بر وليس لعند اى للعطف المحض نظير فى كلام العرب

معطوفا على الاصل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم بوقوع ارفى النفى فيحنث بوجود احدى الدارين اتيهما كانت كما اذا حلف لا اكلم زيدا او عمرا وعبد ابدا او فى قوله تعالى لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى الجماع والتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى مالم توجد المجامعة وعدم الجماع مستمرا الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اى للدلالة على ان مابعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما فى اكلت السمكة حتى راسها او غير كما فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر وما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها فى الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه فضلا او دونها فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضى شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى ادم او فى الوسط كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء والاصمعين العاطفة الاولى بصورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب الاصل يجب الجار فلان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم اتفاقية حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فبها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا المعنى يجرى فى جميع موارد استعمال هذه الكلمة فافهمه قوله وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون للمجازاة وقد يكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء وذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد واعطاء الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيناس يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اى وان لم يحتمل الامتداد او الآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى اى للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر بمعنى السبب الامتداد والآخر بمعنى المسبب الانتهاء اليه قوله والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فان قوله حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك فالتوضيح ذلك فى القسم ورع فلو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد والصياح يصلح الامتثال

بل اخترعوه اي الفقهاء به استعارة حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة وهو فيه دخل على الوسائل كالاثمان فان قال ان بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعي شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن لك + اي ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثناء الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية

من باع المضروب بسيط منتهى انه فلو امتنع عن ضربه سيس الصباح حنث عبده لعدم تحقق اضربه الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا تصلح ان تكون انتهاء للاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فاذا لا يصلح له الانتهاء اليه ان يكون العمل في نفسه مع قطع النظر عن جملة يصلح لا انتهاء او المصدر اليه ونقيضا له كالصياح المضروب ويقال ان المصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وهو سبب المدة وما ذكره المصنف اقرب لان الاتيان يحتمل ان يجدد الاتيان بالمجموع احتمال المصدر للامتداد والاخر انما هو امارة انتهت والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان يدعو الى ما يصلح سببا للاحسان فلما يصلح والتغدية صالحة للجزاء عن الاحسان لا انتهى عليه اي للامتداد ... فاذا لم يصلح الفعل انتهى كما في قوله تعالى حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يتغير نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المنتهي بالغاية كما في قوله الاستئذان ... على الحراسة ولو قال ان لم آتك حتى تغديني هذا للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله والمجازاة هي المكافاة والمعنى مكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير ان يكون مجازاة ومكافاة ... كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من عدم دخول لا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومقتضيا اليه كالاتيان لاجل التغدي ... فيكون للعطف المحض فتقيد بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام وهو الذي ذهب اليه المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث وهذا مذكور في نسخ الزيادات وشرحه ... ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهو للترتيب سواء كان مع الفور او متراخيا ... وتغدى متراخيا حصل البر ... لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى تغديني وقال فخر الاسلام هو ان اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان اتاه وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله فلو اتاه ولا حاجة الى ما يقال ان المسالة موضوعة في الموقت ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم انه لو لم يتغد باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حذف الالف لانه جزم ... فالتعدد لانه عطف على المجزوم لم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي الفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء الا ان المناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها للتعقيب بمعنى الغاية فاصل التقييد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يحتج به في اللغة فيكفي بقوله سماعا وفي لفظ فخر الاسلام تصريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم لكونه موافقا لما ذكره في الزيادات وانما لم يحمل استعارة لما لتقييد المطلق الحج كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يلاصقه زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل

والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون التقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي تتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل فتقديره امسحوا بعض رؤوسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم للجميع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف الآلة فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه او بحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب على ان الاستعمال يراد به الوجوب في على بن لان اليدين لا تطود كره معنى

او بهما استعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالملك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات افرع فخر الاسلام رح دخولها في الاثمان على كونها الصاق وجدان الصق في الالصاق وهو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا فيثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كر من الحنطة بهذا العبد يكون سلما والعبد رأس المال في المجلس والكر سلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني وهو نكرة في سياق النفي فتعم فاذا اخرج منها البعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل الاكل او كالاول المحذوف في حكم المذكور من قبيل الاكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز فيه نية التخصيص الا بنى فقولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر انما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي قوله المناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه والغرض منهما اخراج البعض بما بعد الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول ههنا كون حقيقة الباء تقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيه فيتعلق الا باذني وحذف حروف الجر ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين بالدليلين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض ثم اشار في المبسوط الى الجواب بان قوله الا ان آذن لك فانه يحتمل ان يراد به استعمال مع ما وجوب الاذن لكل دخول بقوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم قوله فاذا دخلت في آلة المسح الى آخره

تساعة ان قيل الى ان المراد مسح قدر الناصية وهو الربع او مسح جميع الرأس او ادنى ما يطلق عليه اسم المسح الشافعي رح ولهذا قال جارالله الزمخشري المعنى الصقوا المسح بالرأس وهو متناول للاستيعاب وغيره ان المراد بعض فالشافعي رح اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اولا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رضي الله عنه على ان البعض المراد حصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض فالقائل المراد البعض مقدر فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه في التيمم مع وجوده

ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق بهذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو للشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ومن لابتداء الغاية اي في غير المكان وفي المكان ايضا اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية فظاهر والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذلك نحو بعت الى شهر تاجيل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية في التنجيز او التاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك وكلت السمكة الى راسها لا يدخل تحت المغيا وان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل التكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فهو كذلك جواب الشرط اي لا يدخل الغاية تحت المغيا وان تناولها اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تناول الى المرفق فذكرها للاسقاط اي ذكر الغاية يكون للاسقاط ما وراء الغاية نحو الى

قد ذهب بالسنة المشهورة [illegible] فيحمل الجميع تحقيقا قوله ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى الشرط [illegible] كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك [illegible] كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء [illegible] والجزاء لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط [illegible] الطلاق طلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويقع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط بالشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف [illegible] على الشرط [illegible] ولو قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب بحصتها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتها فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يحمل الالف جزاء لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها شيء قوله واما من فقد يكون للتبيين والتبعيض وغيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية [illegible] وذهب بعض الفقهاء الى ان اصلها التبعيض [illegible] لابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر فالاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبل قوله ثم الغاية اختلفوا في ان ما بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية [illegible] ان يكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول ما بعدها فان كانت غاية قبل التكلم فهو لا يدخل سواء كان بعضا كالسمكة للراس اولا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان هذه الغاية اذا كانت قائمة بنفسها [illegible] لم يدخل لانها قائمة بنفسها فلا يكون تبعا لها

متعلقه صفحه ۱۵۹ قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

متعلقه صفحه ۱۶۰ قوله [illegible]

[illegible]

صفحه ۱۶۱ قوله [illegible]

[illegible]

صفحه ۱۶۱ [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible]

صفحه ۱۶۲ [illegible] قوله [illegible]

[illegible]

صفحه ۱۶۳ [illegible] قوله [illegible]

[illegible]

وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اي المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اختار هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اي البعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة ... اسما للمجموع لا تكون الى الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط

المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فان تناولها صدر الكلام اولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكر الليس لمد الحكم اليها ان الحكم متناول الاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام الى الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان ... صام رمضان فلا ... بالليل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله ان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي ... الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاصل في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء لئلا يكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقام ههنا اثبات عدم الغاية داخلة وغير داخلة الاثبات انها لمد الحكم او للعبرة فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله ان تناولها هو قوله فيدخل تحت المغيا لان قوله فذكرها للاسقاط ما وراءها هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم وعلم ... **قوله** للنحويين ... على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك المذهب المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ... فيثبت قرأت الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف ... فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره ههنا في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع مختار القوم لان الصدر يتناوله ... او لانه لا يدخل فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فمجمل والخلاف في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالغسل المذكور وللقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة

فان قال له علی من درهم الی عشرة یدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابی حنیفة فیجب تسعة وعندهما تدخل الغایتان فیجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا تدخل الغایتان فیجب ثمانیة وتدخل الغایة فی الخیار عنده ای باع علی انه بالخیار الی غد یدخل الغد فی الخیار ای یکون الخیار باقیا فی الغد عند ابی حنیفة رحمه الله لان قوله علی انه بالخیار یتناول ما فوقه فقوله الی الغد لاسقاط ما وراءه وکذا فی الاجل والیمین فی روایة الحسن عنه ای عن ابی حنیفة رحمه الله کذا فی المرافق اما الاجل فنحو بعته الی رمضان ای ولا اطلب الثمن الی رمضان واما الیمین فنحو لا اکلم زیدا الی رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اکلمه یتناول العمر فقوله الی رمضان لاسقاط ما وراءه فی الظرف والفرق ثابت بین اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة یقتضی الکل بخلاف صمت فی هذه السنة فلهذا فی انت طالق غدا یقع فی اول النهار فیکون واقعا فی جمیع الغد وفی فی الغد ان نوی آخر النهار یصح ولو قال انت طالق فی الدار

یدخل الاول بناء علی العرف ودلالة الحال لا لابناء علی امتناع وجود الکل بدون الجزء کما ذکر المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء کل عدد ولکن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذی هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المرکب منه ومما فوقه فما بینه وبین العاشر ای یکون الاثنان والثالث وکذا حتی الی التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادی عشر وغیر ذلک فان کلا منها واحد ولیس بجزء مما بین الواحد والعشرة الا تری انه لو قال له علی من عشرین الی ثلاثین او ما بین عشرین الی ثلاثین یدخل العشرون مع انها لیست جزء من التسعة التی بینها وبین الثلاثین لا یقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذی فوقه کالاثنین مثلا وثبوت الکل یستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو رید ذلک کان اللازم اربعة وعشرین بمنزلة علی اثنان وثلاثة الی عشرة حتی اذا ضم الیه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الکلام مبنی علی ان المراد الاعداد التی بین الواحد والعاشر وانما النزاع فی انه هل یدخل کلا منهما او احدهما ولیل علی ذلک انهم لم یفرقوا بین هذا وبین قولنا ما بین واحد الی عشرة فانما یتمسک ولا ابناء علی ما وجب ما بین الاول والعاشر فی الثانی والثالث وغیرها والثانی لا یتصور بدون الاول فیجب ضرورة کما اذا قال انت طالق من واحدة الی ثلث فان الایقاع للثانیة بدون الاولی فیقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانیة فانه لا یقع الا واحدة ویلغو الوصف لانه لم یکن وقوع الطلاق لا یثبت الا بلفظه علی ما ذکره غیره ولان التفاضل انما هو بین معنی الاولیة والثانویة لا بین ذاتیهما فالثانیة من حیث انها ثانیة لا یوجب ایقاع ما هو اول اذ لا تلازم بین الجزءین وهذا کما یقال ان کون الاب فی الدار لا یوجب کون الابن فیها ضرورة ان الاب لا یتصور بدون الابن ولا یدخل الآخر عند ابی حنیفة لان مطلق الاسم لا یتناول العاشر فذکر الغایة لمد الحکم الوجوب عنده ما یدخل ان الاول اما العاشر لان هذه الغایة غیر قائمة بنفسها اذ لا وجود لما بعده قبله اذ لا وجود للاول الا بوجود الثانی بعده فلا یکونان غایتین ما لم یکونا ثابتین وذلک بالوجوب وقد ذکرت ما فیه وعند زفر لا یدخل شیء من الغایتین عملا بموجب اللغة وهو القیاس لان الغایة لا یدخل تحت المغیا کما یقال لمن قال کم سنک فقال ما بین ستین الی سبعین یکون ابن تسع وستین فیجب تسعة وعشرون قوله لما ذکرنا فی المرافق یتعلق بالجمیع وحاصله ان الخیار وعدم طلب الثمن وعدم التکلم یثبت عند الاطلاق الی التابید فذکر الغایة یکون لاسقاط الامد الحکم فیدخل الغد فی الخیار ورمضان فی الاجل وعدم التکلم عنده وعندهما لا یدخل عملا بما هو الاصل فی کلمة الی وقد یتبین فی نحو بعت الی شهر انه متعلق بطلب الثمن عدل عنه ههنا الی لا اطلب الثمن لیکون نفیا فیتحقق التناول اذ ربما ینازع فی کون التاجیل مؤبدا فان المقصود منه التوقیت وهو حاصل اولی بالطلق علیه الاسم وانما وقع فی ذلک بناء علی ما وقع فی اکثر نسخ اصول فخر الاسلام من ان فی الآجال فی الایمان جمیع اجل ویمین والصواب فی الآجال فی الایمان اذ لا اختلاف روایة فی آجال البیوع والدیون بل الغایة لا تدخل فی الاجل بالاتفاق کما فی الاجارة وانما روایة الحسن فی آجال الیمین قال شمس الائمة هو فی الآجال لا الاجارة لا یدخل الغایة لان المطلق لا یقتضی التابید وفی تاجیل المطالبة وتملیک المنفعة فی موضع الغایة شک کذا فی اجل الیمین لا یدخل فی ظاهر الروایة عنه وهو قولهما لان فی حرمة الکلام ووجوب الکفارة بالکلام فی موضع الغایة شکا قوله فی للظرف بان یشتمل المجرور بها علی ما قبله اشتمالا مکانیا او زمانیا تحقیقا مثل الماء فی الکوز وزید فی البلد ومثل الصوم فی یوم الخمیس والصلوة فی یوم الجمعة او تشبیها مثل زید فی نعمة والدار فی یده ونحو ذلک قوله صمت هذه السنة یقتضی الکل لان الظرف حینئذ بمنزلة المفعول بحیث ینتصب بالفعل فیقتضی الاستیعاب کالمفعول به یقتضی تعلق الفعل بمجموعه لا ببعضه بخلاف صمت فی هذه السنة فانه یصدق بصوم ساعة بان ینوی الصوم الی اللیل

طلق حالا لان نوى في دخولك الدار متعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله تعالى ويقع في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم الا ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله تعالى وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى

حتى يفطر لان الظرف قد يكون اوسع من المظروف في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول منه اسبق مع عدم المزاحم ويخالفه ما روي ابراهيم عن محمد انه اذا قال مرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد يكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله قوله طلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان اذ لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون معلقا الا ان يريد انت طالق في دخولك الدار او يستعار المحل في فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار في تقت بها جاعلا محل الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول وقيل في قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه نظير الاخر انه لو قال الاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف لو قال ان تزوجتك فلا يقع تعليقا على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى لا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط به وكذا كان قيل لقدرته ايضا شاملة بجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير بمنزلة المشية والارادة فان قيل هل يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف رحمه الله تعالى وعند محمد رح هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء وعدم حكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وهي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون مبنيا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشا الله تعالى او ما شاء الله تعالى فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشا الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير مشية الله تعالى محال فالتعليق بالمستحيل فهو عدم وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشا الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة في اليوم وقد شاء ان طلقها قبل مضي اليوم ويقتضيها لوقوع الثنتين بعدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله او انت طالق ثنتين ان لم يشا الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلانه لما قال طالق ثنتين ان لم يشا الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله ان لم يشا الله في اليوم

اسماء الظروف مع ملاحظة فیقع اثنتان ان قال لغیر المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقدیم فیقع واحدة ان قال لها ای لغیر المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلیة صفة للطلاق المذکور اولا فلم یبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها ای تقع ثنتان ان قال لغیر المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذکور اولا واقع فی الحال والذی وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فی الحال یقع ایضا فی الحال بناء علی انه لو قال انت طالق امس یقع فی الحال فیقعان معا وبعد علی العکس ای لو قال لغیر المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما ینافی قوله واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما ینافی قوله قبل واحدة مع وعند للحضرة فقوله لفلان عندی الف یکون ودیعة لانه لا یدل علی اللزوم کلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل فی امر علی خطر الوجود فان قال ان لم اطلقک فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق یتحقق عند الموت فیقع فی آخر

فانت طالق ثلاثا فمضی الیوم ولم یطلقها طلقت ثلاثا وان لم یقیده بالیوم فی الیمین فهو الی الموت حتی لو لم یطلقها طلقت ثلاثا قبیل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما فی النوازل وذکر فی المنتقی ایضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم یشاء الله طلاقک لا تطلق هذه الیمین ابدا وهذا موافق لما فی النوازل کذا ذکر فی المحیط والقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة فی مسئلة المنتقی طلقت ثلاثا بعدم مشیئة الله تطلیقتین قد وجد المعلق به قبیل الموت اذ لو شاء الله التطلیقتین لاوقعها الزوج وفی مسئلة النوازل علقت التطلیقتان بعدم مشیئة الله تعالی ایاها فلا یقعان ابدا کما ذکر فی المنتقی فی المسئلة ان لم یشاء الله طلاقک الدلیل علی ما ذکرناه ما فی النوازل فی غیر المقید صیغة الطلاق فقال انت طالق ثنتین ان لم یشاء الله تعالی فیرالشرط هنا ان لم یشاء الله الثنتین بخلاف المقید فانه فیه تقدم وفی المنتقی وهو حق فی التعلیق بالثلاث مقدم الشرط کما فی الاخیر فینصرف عدم المشیة الی ما انصرف الیه المشیة وان یطلقها اثنتین **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعانی ببعض اسماء الظروف مما یتعلق به مسائل فقهیة ثم عقبها بکلمات الشرط لان بعضها حروف وبعضها اسماء وهی کلمات الشرط وادرج فیها من اسماء الظروف ما یکون فیها معنی الشرط ضبطا لادوات الشرط فی سلک واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمیر عائد الیها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانیة لانها فاعل الظرف فیکون هی المتصفة بالقبلیة دون الاولی والصفة المعتبرة الاولی ان لم تکن الظرفیة واحدة لمنت للواحدة السابقة و لما وصفت الثانیة بانها قبل السابقة ولیس فی وسعه تقدیم الثانیة بل ایقاعها مقارنا کما لو قال معها واحدة تثبت من قصده قدر ما کان فی وسعه کما لو قال انت طالق فی الزمان السابق یجعل ایقاعا فی الحال لان من ضرورة الاسناد الی الاسبق الوقوع فی الحال وهو یملک الایقاع فی الحال دون الاسناد فیثبت تصحیحا للکلام وقید مسائل القبلیة والبعدیة بغیر المدخول بها لانه فی المدخول بها یقع الجمیع لانها لا تبین بالاولی ولذا یلزم درهمان فی مثل له علی درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم او الدرهم بعد الدرهم یجب دینا **قوله** عندی الف للودیعة لان الحضرة تدل علی الحفظ کما لو قال وضعت الشیء عندک یفهم منه الاستحفاظ ولا یدل علی اللزوم فی الذمة یکون دینا لکن لا ینافیه حتی لو قال عندی الف دینا یثبت **قوله** کلمات الشرط ظاهر کلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وکلمات الشرط من حروف المعانی ولا یخفی انه تجوز وتغلیب لا ضرورة فی حمل کلام المصنف علیه **قوله** ان للشرط ای للتعلیق بحصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط ای من غیر اعتبار ظرفیة ونحوها کما فی اذا ومتی فتدخل فی امر علی خطر الوجود ای متردد بین ان یکون وان لا یکون ولا یستعمل فیما هو قطعی الوجود او قطعی الانتفاء الا علی تنزیلهما منزلة المشکوک لنکتة **قوله** فیقع فی آخر الحیوة ای حیوة الزوج او الزوجة لانه ما دام حیین یمکن ان یطلقها فلا یقع المعلق علیه فان لم یدخل بها فلا میراث لها وان دخل فلها المیراث بحکم الفرار فان قیل هو فی الجزء الاخیر من الحیوة عاجز عن التکلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط کالمعلق عند وجود الشرط قلنا هو امر حکمی فلا یشترط له بالشرط بحقیقة التطلیق و یکتفی بوجود ذلک عند التعلیق کما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ینزل الجزاء وان لم یتصور منه حقیقة التطلیق فان قیل ینبغی ان لا یقع الطلاق بموتها لان التطلیق ممکن ما لم تمت والعجز انما یتحقق بالموت وح لا یتصور الوقوع قلنا بل یتحقق العجز عن الایقاع قبیل الموت لان من حکمه ان یعقبه الوقوع ولا یتصور ذلک فی آخر

ولو نوی بنیة نفی التحریم الطلاق من تحقیقه لا ذهب وقت التمکن ووقع التعلیق فلینذکر

[illegible]

[illegible]

قوله ... [illegible]

١٦٢

[illegible]

تعليقة صفحة ١٦٩

[illegible]

قوله ... [illegible]

تعليقة صفحة ١٧٠

[illegible]

قوله ... [illegible]

واذا عند الكوفيين تجيء للظرف وللشرط نحو ... اذا احاس ... واذا تصيبك خصاصة فتجمل

البصريين حقيقة في الظرف وقد تجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ... لامر كائن لا محالة فهي للظرف خاصة

سكت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا ... اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما

كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع باول سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى حيث لا تتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك

اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا تتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس ... فان كلمة اذا كاينة في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان

محمولة على الاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك انت طالق

قوله اذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما يقطع بوجوده كقوله واذا تكون كريهة ادعى

لها ... واذا يحاس الحيس يدعى جندب ... الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط ... وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة

بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى ... واذا تصبك خصاصة فتجمل ... اي ان يصيبك

فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل ... المذاب نعففا قال الشاعر ... وقد كنت قدما مثريا متمولا ... متجملا متعففا متدينا

... فالان صرت وقد عدمت تموتي ... متجملا متعففا متدينا اي كنت ... فصرت الان ... اي الصبر من الامن ...

وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ليس ... وانما هو حرف بمعنى ان ... استعماله فيما ليس بقطعي ... جوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما تستعمل في المشكوك

تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان ... حفظ المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه

على ذلك فيما من مفاجآت المكروه لانه لما وطن نفسه على ذلك فلا يكون اتيان المكروه ... المفاجاة لانه انما يكون حين وقوع الشيء من غير توقع

وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف ويضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل للمجازاة من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل

اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا امتنع المحققون كونه حالا من الليل

لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجه

بخروجه بمنزلة التعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه ... الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك

الوقت الذي يحمر فيه البسر فهو تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان وجزم

الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين حيثيتها كما بين المتى ... المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع

مستفيض لا يقال يلزم في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول بل لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة

الكلام التعليق حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد

يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ

الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده وللقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ... اي دخول اذا انما يكون لامر كائن

متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها ... وعند نزول الحادثة ... اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب المعنى

الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال ... فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الاية كما يستعمل

فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله** ... للظرف خاصة يعني انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا

تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه الا انه لا نزاع في انه من كلمة الشرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر شعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره ... تجد خير نار

عنده خير موقد ... والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للاسم ... المضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه

173

فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق والفرق انه لما جاز الكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك + اى لما جاز اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان شئت اى في طلقي نفسك اذا شئت لا شك انه تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك + وكيف للسؤال عن الحال فان استقام + اى السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اى فيها او يحمل على السؤال عن الحال + والا بطلت + اى ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف وحينئذ + فيعتق في انت حر كيف شئت + لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل [illegible] مجازا ومعناها انت طالق او انت حر باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اى كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه كما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين [illegible] فلا [illegible] اليها [illegible] فان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما [illegible] الاصلي [illegible] اى في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق [illegible] بمشيتها [illegible] اى لا يكون تعليل المعنى [illegible] فحاله واصله سواء + اقول ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا لعرض ثان بل كلاهما حالا في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر تابعا [illegible] فنقول ان الطلاق [illegible] الكيفية [illegible] الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن [illegible] لا احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا فاذا

احدهما بمشيتها تعلق الآخر

قوله [illegible] اذا شئت [illegible] عند [illegible] الظرف [illegible] البصريين [illegible] مثل ان في التعليق المشترطية على ما هو مذكور في قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق بين اذا لم طلقك فانت طالق [illegible] حيث جعل [illegible] وفي الاول بمنزلة ان [illegible] لا يقع الطلاق الى آخر حياته وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا تتقيد المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الآخر فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك تقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت تعلق بما وراء المجلس [illegible] ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك اى ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة [illegible] واذا قرن بمتى شئت صار [illegible] الى [illegible] للانه [illegible] واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة

قوله كيف للسؤال [illegible] من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال البيت في العبد مثل الصحة والسقم [illegible] والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يجب ضمها في هذا المقام من غير ان يكون من الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها ليست في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا ان شئت [illegible] بناء على قصد السؤال بل صارت مجازا اذ المعنى انت طالق باية كيفية شئت الظاهر من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعير لاى الموصولة بالجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت بمعنى الحال كما قطع عن بعض الحرف النظر الى كيف يصنع اى على حالة يصنع وعلى هذا يجب ان يكون كيف منصوبا بتقدير الخافض قوله اما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على المال وبدونه وحد انه يدبيره وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط وغيره في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت [illegible] واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية لها بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على

**فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو
انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي
شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانه
فسرها بما يتبين منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق**

اعلم ان علماءنا رحمهم الله تعالى لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن ونحوه بناء على ان موجب الكلام البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منه والمراد المستتر في هذه الالفاظ الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسرت بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة والاحتياج الى النية الى هذا التكلف [illegible] الالفاظ كنايات بطريق المجاز [illegible] تفسير علماء البيان لا يحتاج [illegible] الى هذا التكلف [illegible] عندهم [illegible]

[illegible] الطلاق [illegible] تعويض الاحوال [illegible] الاصل [illegible] التفويض [illegible] ان الطلاق [illegible] الاصل [illegible] الطلاق والعتاق [illegible] البيع [illegible] عدم [illegible] تعلق [illegible] الطلاق [illegible]

والمعلق [illegible] قد تعلقت جميع الكيفيات [illegible] **قوله فصل** في الصريح والكناية فهما [illegible] فالصريح لا يحتاج الى النية [illegible] الشرعي [illegible] الكلام اراد او لم يرد حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حرة الطلاق او العتاق ثم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد [illegible] ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد **قوله** ولاستتارها اي خفاء المراد بالكناية [illegible] في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب الحد الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه [illegible] فلا يحد بالتعريض [illegible] لم تذكر كما يقول المحتاج [illegible] جئتك لاسلم عليك [illegible] الكريم [illegible] الكلام اي عرضا [illegible] فاذا قال لست بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية [illegible] كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده [illegible] الاسلام عن المؤذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت بتلة انت حرام تطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون حقيقة الكناية لان المراد بهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل فرد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويتعلق به مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول الابهام [illegible] بتعيين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى

١٧٥

وإلا في اعتدي فإنه يقع به الرجعي هو استثناء من قوله يطلق على صفة البينونة لأنه يحتمل ما يعد من الأقراء فإذا نوى به اقتضى الطلاق إن كان بعد الدخول وإن كان قبله يثبت بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه أنه ذكر أن المسبب إنما يطلق على السبب إذا كان السبب مقصودا منه وههنا السبب ليس كذلك

إن فيه ضرب تكلف إذ لقائل أن يقول إن أريد به أن معانيها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في حيث الكنايات وإن أريد أن ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل إليه إلا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية إلا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا إرادة اللازم ثم الانتقال منه إلى الملزوم بدليل أنهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف أنهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا إلى هذا التكلف وتقريره أن الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ ويراد معناه ولكن لا لذاته بل لينتقل منه إلى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الأول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه إلى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم إلى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على أن المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز إرادة المعنى الحقيقي فلا ينافي في ذلك الانتقال إلى اللازم من حيث إنه لازم يجوز أن يكون أعم فلا ينتقل منه إلى الملزوم بالتعيين خصوصا حتى يكون الانتقال من الملزوم إلى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيا لا لازم له لأن قد يكون من غير وصلة النكاح لأنا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وهو يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو أنه لو سلم إرادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في أنه لا يكون مقصودا ولا يرجع إليه الصدق والكذب لا يلزم ثبوته في الواقع حتى أن قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له وكثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على أن هذه الألفاظ ليست بكنايات إذ ليس فيها انتقال من لازم إلى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها إلى شيء آخر فإن المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار **قوله** إلا في اعتدي أي تطلق بصفة البينونة في الكنايات إلا في اعتدي واستبري رحمك وأنت واحدة فإن الواقع بها رجعي وظاهر كلامه أن هذه الثلاثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على أنه أريد بها معانيها لتنتقل منها إلى الطلاق الملزوم إلا أنها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم أن قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم والنعم أو نعم الله تعالى عليك أو ما يعد من الأقراء فالمراد ما يعد من الأقراء فإذا نوى ما يعد من الأقراء يثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة أن وجوب عد الأقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للأمر والضرورة ترتفع بإثبات واحد رجعي فلا يصار إلى الزائد وفي هذا تنبيه على أن الملزوم المنتقل إليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا إذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها وأما إذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الأقراء لينتقل منه إلى الطلاق لأن طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب لأن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي إذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقتك لأنهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل أنه لما جاز إرادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الأصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب بأنه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق أصالته على ما مر في باب المجاز فظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأجيب بأن الشرط في إطلاق المسبب على السبب اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبيه كاختصاص الفعل بالإرادة والخمر بالعنب ونحو ذلك وثبوت الاعتداد ونشره إنما بطريق الأصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره إلا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج ونحو ذلك وتحقيقه أن اعتدي من باب الإضمار أي طلقتك فاعتدي أو اعتدي لأني طلقتك ففي المدخول

١٧٦

لذا استبری رحمها بحیضة ای لذالک الذی زاد فی الحل العدد ... باستبراء الرحم ... آخر فاذا الوی افتضی الطلاق ...

ولفظ انت واحدة تو ایمبر یحتمل الطلاق ... [illegible]

اذا ظهر منه المراد ای ظاهرا بالنسبة الیه ثم ان زاد الوضوح بان سیق الکلام له سمی نصا ثم ان زاد حتی سد باب التاویل ... سمی مفسرا

ثم حتی سد احتمال النسخ ایضا یسمی محکما کقوله تعالی ... واحل الله البیع وحرم الربوا ظاهر ... فی ... الحرمة ... وقوله تعالی ... الربوا

لانه فی جواب الکفار عن قولهم انما البیع مثل الربوا وقوله تعالی مثنی وثلث ورباع ظاهر فی الحل نص فی العدد وان لم یحمل بعد من عدد ... ولا ... اذا

ورد الامر ... قید ولا یکون ذلک الشیء واجبا فالمقصود اثبات ذلک القید فیجب ان یکون ... قوله ... تعالی ... کلها

وقوله تعالی وقاتلوا المشرکین کافة والمحکم کقوله تعالی ان الله بکل شیء علیم وقوله علیه السلام الجهاد ماض الی یوم القیمة ...

بها یثبت الطلاق علا بنیته ویجب العدة وفی غیرها یثبت الطلاق علا بنیته ولا یجب العدة **قوله** ولذا ای مثل اعتدی استبری لانه تفسیره وتوضیحه

هو المقصود من العدة اعنی طلب براءة الرحم من الحمل الا انه یحتمل ان یکون للوطی وطلب الولد وان یکون للتزوج بزوج آخر فاذا نوی ذلک یثبت الطلاق

اقتضاء والمباحث المذکورة فی اعتدی آتیة ههنا **قوله** ولذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة یحتمل ان یراد انت واحدة فی قومک ... واحدة

فی الجمال او متفردة عندی لیس لی غیرک او تطلیقة واحدة علی انها وصف للمصدر فاذا نوی ذلک وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا

فی البینونة فی الصور الثلث فیقع الرجعی ولا یخفی علیک ان قوله انت واحدة لیس من باب الکنایة بتفسیر علماء البیان وانما هو من قبیل المحذوف لکنه ...

باعتبار استتار المراد **قوله** التقسیم الثالث باعتبار ظهور المعنی وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ینحصر فی اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحکم

کلامه یشعر بان المعتبر فی الظاهر ظهور المراد منه سواء کان مسوقا له او لا وفی النص کونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصیص والتاویل او لا وفی المفسر عدم احتمال

التخصیص والتاویل سواء احتمل النسخ او لا وفی المحکم عدم احتمال شیء من ذلک وهذا هو الموافق لکلام المتقدمین ... فیجتمع الاقسام تحو یا ایها الناس اتقوا ربکم

ونحو الزانیة والزانی الآیة والسارق والسارقة الآیة فیکون الاربعة اقساما متمایزة بحسب المفهوم وباعتبار الحیثیة متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بین

المتاخرین انها اقسام متباینة وانه یشترط فی الظاهر عدم کونه مسوقا للمعنی الذی یجعل ظاهرا فیه وفی النص احتمال التخصیص والتاویل ای احدهما والا فلا یکون

شیء من الخاص نصا وفی المفسر احتمال النسخ وسیجیء من کلام المصنف ما یدل علی هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اتی بصریح الوضوح دون الضمیر لما مر انه

ولانه المذکور فی عبارة القوم فی النص والمفسر والمحکم دون الظاهر **قوله** بان سیق الکلام له دال علی ان زیادة الوضوح فی النص هی کونه مسوقا

للمراد فان اطلاق اللفظ علی معنی شیء وسوقه لشیء آخر غیر لازم للاول فاذا دلت القرینة علی ان اللفظ مسوق له فهو نص فیه من نصصت الشیء رفعته و

الدابة استخرجت منها بالتکلف سیرا فوق سیرها المعتاد **قوله** حتی سد باب التاویل من اولت الشیء صرفته ورجعته وهو اصطلاحا تبیین بعض المحتملات ای اغلب علی الظن من المعنی

الظاهر والتفسیر مبالغة الفسر وهو الکشف فیراد به کشف لاشبهة فیه وهو القطع بالمراد ولذا حرم التفسیر بالرای دون التاویل لانه الظن بالمراد وحمل الکلام علی

غیر الظاهر بلا جزم فیقبله الظاهر والنص لان الظاهر یحتمل غیر المراد احتمالا بعیدا والنص یحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا یحتمل غیر المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد ای الوضوح

حتی سد احتمال النسخ ایضا کما سد احتمال التخصیص والتاویل ای المراد نسخ المعنی اذ الحکم یحتمل النسخ فی زمن الوحی نسخ اللفظ بان لا یتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة

علی الجنب والحائض سمی محکما من احکمت الشیء اتقنته وبناء محکم ای مامون الانتقاض وقیل من احکمت فلانا منعته فالمحکم یمنع من التخصیص والتاویل من ان یتطرق

علیه النسخ والتبدیل واعتبر فخر الاسلام رح فی المحکم زیادة القوة لا زیادة الوضوح حیث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحکام وعدم احتمال النسخ و

یعنی اذا بلغ المفسر من الوضوح بحیث لا یحتمل الغیر اصلا فلا معنی لزیادة الوضوح علیه نعم یزداد قوة بواسطة تاکید وتابید یدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه

وجه زیادة الوضوح فی النص هو انه یکون بکونه مسوقا للمراد ولم یبینه فی المفسر والمحکم لانه یکون بوجوه مختلفة کما اذا کان الکلام فی نفسه مما لا یحتمل التاویل والا انه

او یلحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاویل واقتران به ما یمنع التخصیص او یلحقه الدوام ... **قوله**

انظر ان الاولان لا فسر المحکم مذکوران فی کتب الاصول وفی التمثیل سہا نظر لان الفرق بین المفسر والمحکم بان المفسر قابل للنسخ والمحکم غیر قابل له والمثالان المذکوران وہما قوله تعالی فسجد الملائکة الخ وقوله ان الله بکل شیء علیم فی ذلک سواء لانہم ان ارادوا قبول النسخ وعدمہ بحسب اللفظ فکل منہما مفسر اولیس فی الآیتین ما یمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الکلام اوا عم من کل منہما فکل منہما محکم لان الاخبار سیحو الملائکة لا یقبل النسخ کما ان الاخبار بعلم الله تعالی لا یقبله فلاجل ہذا اوردوا مثالین فی الحکم الشرعی لیظہر الفرق بین المفسر والمحکم فقوله تعالی قاتلوا المشرکین کافة مفسر لان قوله کافة سد لباب التخصیص لکنه یحتمل النسخ لکونه حکما شرعیا وقوله علیه الصلوة والسلام الجہاد ماض الی یوم القیمة محکم لان قوله الی یوم القیمة سد لباب النسخ والکل یوجب والحکم

قوله واحل الله البیع وحرم الربوا مثال للظاہر والنص اشارة الی ان الکلام الواحد یجوز ان یکون ظاہرا فی معنی ونصا فی معنی آخر فانه ظاہر فی حل البیع وحرمة الربوا لانه سوق لتمیز بینہما ردا علی الکفرة القائلین انما البیع مثل الربوا ومثال آخر یکون نصا باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وہو قوله فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع الآیة فانکحوا الطیبات لکم ... بہذا العدد ... اربعا فان لفظ انکحوا ظاہر فی حل النکاح اذ لیس الامر للوجوب لانه مسوق لاثبات العدد فیکون نصا فیه باعتبار قوله مثنی وثلث ورباع واستدل علی کونه مسوقا لاثبات العدد بوجہین الاول ان حل النکاح قد علم من غیر ہذه الآیة کقوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم فالحمل علی تعدد فائدة اخری جدیدة اولی الا انه یتوقف علی کون ہذه الآیة متاخرة عن تلک والثانی ان الامر اذا ورد فی شیء مقید بقید ولم یکن ذلک الشیء واجبا فہو لاثبات ذلک القید کقوله علیه السلام بیعوا سواء بسواء ... ما قرره ائمة العربیة من ان الکلام اذا اشتمل علی قید زائد علی مجرد الاثبات والنفی فذلک القید ہو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفی ومرجع الصدق والکذب فی ذلک الشیء بکونه غیر واجب احترازا عن مثل قوله علیه الصلوة والسلام ... الحدیث **قوله** النظر ان الاولان اورد لکل من المفسر والمحکم مثالین فالمثال الاول للمفسر ہو قوله تعالی فسجد الملائکة کلہم اجمعون والمثال الاول للمحکم ہو قوله تعالی والله بکل شیء علیم وللمعترض فی التمثیل بہما نظر لانه ان اشترط فی المحکم ان یکون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال علی الدوام والتابید کما فی قوله علیه السلام الجہاد ماض الی یوم القیمة فلیس فی قوله تعالی والله بکل شیء علیم ما یدل علیه فلا یکون محکما وان اشترط ان یکون ذلک بحسب محل الکلام بان یکون المعنی فی نفسه مما لا یحتمل التبدیل ولم یشترط شیء من الامرین علی التعیین بل ارید عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ یدل علیه او باعتبار محل الکلام فقوله تعالی فسجد الملائکة کلہم اجمعون ایضا محکم لان اخبار الله تعالی لا یحتمل النسخ لتعالیه عن الکذب ومبنی ہذا الاعتراض علی تباین الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ فی المفسر وقد یجاب بان المفسر ہو قوله تعالی الملائکة کلہم اجمعون من غیر نظر الی قوله تعالی فسجدوا لان الاقسام الاربعة تتحقق فی ہذه الآیة فان الملائکة جمع ظاہر فی العموم وبقوله تعالی کلہم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصیص فصار مفسرا وقوله تعالی فسجد اخبار لا یحتمل النسخ فیکون محکما وقیه نظر لان نسخ المعنی لا یتصور الا فی کلام دال علی حکم للقطع بانه لا معنی لنسخ معنی اللفظ المفرد فاذا اعتبر فی المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان یکون کلاما مفیدا للحکم واعترض ایضا بان قوله تعالی فسجد الملائکة کلہم اجمعون لا یصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنی ابلیس فیکون محتملا للتخصیص واجیب بان الاستثناء منقطع لان ابلیس من الجن ورد بان الاصل فی الاستثناء الاتصال وعد ابلیس من الملائکة علی سبیل التغلیب ہو باب واسع فی العربیة ولہذا تناوله الامر فی قوله تعالی واذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم بل الجواب بان المراد ان الاستثناء لیس تخصیصا فان قیل ان قوله تعالی قاتلوا المشرکین کافة ایضا لا یحتمل النسخ لانقطاع الوحی فلا یکون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فی زمن الوحی واما بعده فلا شیء من القرآن یحتمل النسخ ومثله یسمی محکما لغیره یشمل نحو والنص والمفسر والمحکم **قوله** والکل ای الظاہر والنص والمفسر والمحکم یوجب الحکم ای الشیء ینبته قطعا ویقینا وعند البعض حکم الظاہر والنص وجوب العمل واعتقاد حقیة المراد لا ثبوت الحکم قطعا ویقینا لان الاحتمال وان کان بعیدا قاطع للیقین ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ینشأ عن الدلیل والحق ان کلا منہما قد یفید القطع وہو الاصل وقد یفید الظن وہو ما اذا کان احتمال غیر المراد مما یعضده دلیل

إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض. وإذا اختفى فإن خفي لعارض يسمى خفيا وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل أو لم يدرك عقلا بل نقلا فمجمل أو لا يدرك أصلا فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فظهر أن كان اختفاؤه لمزية ثبت فيه الحكم ولنقصان لا. والمشكل إما بالغموض في المعنى نحو وإن كنتم جنبا فاطهروا فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الإشكال في الفم بأنه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فألحقناه بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس لأن قوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم أو لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله أو لاستعارة عطف على قوله بالغموض في المعنى وإنما أشكل هذا لأجل الاستعارة لأن القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد أن صفاء الزجاج وبياض الفضة. والمجمل كآية الربوا فإن قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لأن الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالإجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الأشياء الستة. والمتشابه

كالمقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوهما

قوله إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى وإن كان فيه جمعا بين الدليلين يعمل بالظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فإنه ظاهر في حل فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الأربع فيعمل وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على أنها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** وإذا اختفى أي المراد من اللفظ فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض فالثاني يسمى خفيا والأول إما أن يدرك المراد بالعقل أولا فالأول يسمى مشكلا والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا فالأول يسمى مجملا والثاني متشابها وهذه الأقسام متباينة بالذات والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به والمجمل من أجمل الحساب رده إلى الجملة وأجمل الأمر أبهمه فإن قيل ينبغي أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لأنه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء فلم يحسن مقابلا للظاهر **قوله** فإن كان اختفاؤه أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية لعلها هو ظاهر فيه المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم كالطرار فإنه سارق كامل يأخذ بحضور المالك بفطنة فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الأخذ على سبيل الخفية فيقطع وإن كان لنقصان في ذلك المعنى لا يثبت كالنباش فإنه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ بالموتى فلا يقطع **قوله** هذا أي إلحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لأن التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولأن الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فإيصال الماء إليه يورث العمى فألحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فإن قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا إلا أنه اشتبه في حق داخل الفم والأنف كالسرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم أنه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه أن في التطهر غسل جميع ظاهر البدن إلا أن فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل أن جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والأنف أو بدونه **قوله** أو لاستعارة عطف على قوله بالغموض في المعنى كقوله وأكواب كانت قوارير من فضة أي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة حسنا في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الأسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع أن القارورة لا يكون إلا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة **قوله** والمجمل هو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل الم سميت بذلك لأنها أسماء الحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بحروف المقطعات مجاز لأن مسماها حروف أو لأن الحرف يطلق على الكلمة **قوله** واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء والرؤية بالعين وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته له تعالى مع القطع

وبكل الحق الطلب واشكال الطلب عن السائل واجمال الاستفسار ثم الطلب ثم السائل ان يرجع اليهما كما في الرواة المتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف

فهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين [illegible] مقدم [illegible] اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله

في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف على الله فقالوا والبعض قرأوا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين

بالمتشابهات ويكون [illegible] هذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين

هذا اليقين من قوله تعالى آمنا به [illegible] فالاليق بهذا المقام ان يكون قوله ربنا لا تزغ قلوبنا سؤال العصمة عن الزيغ الذي

ذكره [illegible] في التفتيش [illegible] ضلالة [illegible] على ذلك الذين يتبعون [illegible] ويعذرون

الاصل في التقدير [illegible] [illegible] الامعان في السير اي في طلب العلم [illegible]

طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يمكن للراسخين العلم فما في العلم بالمتشابهات

فما الفائدة في انزال المتشابهات فاجيب بان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن اتباع الطلب

فان اصنة البلية يكون [illegible] رياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين

بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي

نفسه درجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى والابقى لان تجزا نفسها اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك

[illegible] ما [illegible] على الله تعالى للتنزيه عن الجسمية والجهة [illegible] فهذا [illegible] المتشابه يعتقد حقيته بلا كيفية ومعهم يحمل المقطعات اسماء السور [illegible]

[illegible] المذكورة [illegible] المتشابه [illegible] صفات كمال

في المشاهد [illegible] تعالى موصوف بصفات الكمال [illegible] يكون موصوفا بها [illegible] الجهة في نفسه [illegible] يكون [illegible]

كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق [illegible] الرؤية [illegible] يكون [illegible] نقصان في [illegible] تعالى [illegible] يكون مرئيا

فيجاب بانه يجوز ان يكون لا يشترط الرؤية [illegible] كما قيل [illegible] الدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون [illegible] الكيفية

فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله**

وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل بعد الطلب [illegible] حكم

المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا [illegible] يصير محكما [illegible] كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا [illegible] ولذا قال عمر [illegible]

من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا يحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك حكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته

حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويله

الاول انه اليق بالنظم لانه كما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يميلون

فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد حقيته مع العجز عن الادراك حظ الراسخين

بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي المصدق بحقيته سواء علمنا او لم نعلم وهو من عند الله فيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في القراءة انه [illegible]

الابق بالنظم ان يقول واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله [illegible] الوقف على

الله يكون يقولون كلاما مستانفا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل تقديره المبتدأ

في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني

الراسخون لعدم الالتباس **قوله** كما ابتلي لما ذهب بعض الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون

مسئلۃ الدلیل اللفظی لا یفید الیقین لانہ مبنی علی نقل اللغۃ والنحو والتصریف وعدم الاشتراک والمجاز والاضمار والنقل ای ان یکون منقولا من الموضوع لہ الی معنی آخر والتخصیص والتقدیم وقد اورد ہا فی مثالہ واسروا النجوی الذین ظلموا تقدیرہ والذین ظلموا اسروا النجوی کیلا یکون من قبیل اکلونی البراغیث والتاخیر والناسخ

بالمعطوف مع ان الاصل اشتراکہما بین المعطوف علیہ اہون من الخطاب بما لا یفید اصلا ولا تناقض فی حصر الحکم علی معطوف علیہ معطوف بمعنی الفرادہ بہا بذلک دون غیرہا مثل ما جاءنی الا زید وعمرو ای لا بکر ولا خالد اشار الی الجواب بان فائدۃ الخطاب بالمتشابہۃ ہو الابتلاء فان الراسخ فی العلم لا یمکن ابتلاؤہ بالامر بطلب العلم لکمون لہ ضرب من الجہل لان العلم غایۃ متمناہ فکیف یبتلی بہ انما قال ضرب من الجہل لانہ لا تکلیف للجاہل الکلی لا یعلم شیئا فلا اسنح فی العلم نوع من الابتلاء ولمن لہ ضرب من الکمل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعین بلوی لان البلوی فی ترک المحبوب اکثر من البلوی فی تحصیل غیر المراد واعمہا جدوی ای نفعا لانہ اشق فثوابہ اکثر فان قیل ما من ایۃ الا وقد تکلم العلماء فی تاویلہا من غیر نکیر من احد وہذا کالاجماع علی عدم وجوب التوقف فی المتشابہ اجیب بان التوقف مذہب السلف الا انہ لما ظہر اہل البدع وتمسکوا بالمتشابہ فی رایہم الباطلۃ اضطر الخلف الی التکلم فی المتشابہ ابطالا لافادیلہم وبیانا لفساد تاویلہم وفیہ نظر لان ذلک کان فی القرآن الاول والثانی حتی نقل تاویل المتشابہات عن الصحابۃ والتابعین رضی وعن ابن عباس انہ کان یقول الراسخون فی العلم یعلمون تاویل المتشابہ وانا ممن یعلم تاویلہ وقد یقال ان التوقف انما ہو عن طلب العلم حقیقۃ لا لظاہر اوالائمۃ انما تکلموا فی تاویلہ ظاہرا لا حقیقۃ وبہذا یمکن ان یرفع نزاع الفریقین والحق ان ہذا لا یخص المتشابہ بل اکثر القرآن من ہذا القبیل لانہ بحر لا ینقضی عجائبہ ولا ینتہی غرائبہ فانی للبشر العوص علی لالیہ والاحاطۃ بکنہ ما فیہ ومن ہہنا قیل ہو معجز بحسب المعنی ایضا **قولہ** مسئلۃ ترجمۃ البحث بالمسئلۃ لیست کما ینبغی والاشبہ انہ اعتراض علی ما ذکر من ان اللفظ یفید القطع وجواب عنہ وتقریر الاعتراض ان الدلیل اللفظی مبنی علی امور ظنیۃ والمبنی علی الظنی لا یفید الیقین اما الثانی فظاہر واما الاول فلموقفہ علی امور وجودیۃ کنقل اللغۃ لمعرفۃ معانی المفردات والنحو لمعرفۃ معانی ہیئات الترکیب والصرف لمعرفۃ معانی ہیئات المفردات وعلی امور عدمیۃ کعدم الاشتراک والمجاز ونحوہما اذ لا دلالۃ مع التعیین المتیقن مع احتمال شیئ من ذلک اذ مع احتمال شیئ من ذلک لا یبقی قطعیا فی مدلولہ لان القطع ینافی الاحتمال والامور المذکورۃ کلہا ظنیات اما الوجودیات فلتوقف قطعیتہا علی عصمۃ الرواۃ ان نقلت بطریق الآحاد والا فعلی التواتر وکلاہما منتف واما العدمیات فلان مبناہا علی الاستقراء وہو انما یفید الظن دون القطع ولا یخفی انہ لا معنی لاعتبار عدم المجاز وعدم المعارض العقلی علی الاستقراء وتقریر الجواب انہ ان ارید ان بعض الدلائل اللفظیۃ غیر قطعیۃ فلا نزاع وان ارید انہ لا شیئ منہا بقطعی فالدلیل المذکور لا یفیدہ لانا لا نسلم ان الامور المذکورۃ ظنیۃ فی کل دلیل لفظی وقولہ فی الوجودیات لعدم العصمۃ وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر فی الکل فان منہا ما ہو متواتر لغۃ کمعنی الارض والسماء ونحوا کقاعدۃ رفع الفاعل وصرفا کقاعدۃ ان مثل ضرب فعل ماض فیجوز ان یولف منہا دلیل لفظی وقولہ فی عدمیات لان مبناہا علی الاستقراء قلنا نسلم بل مبناہا علی ان الاشتراک والمجاز وغیرہا من الامور التی یتوقف الدلیل علی عدمہا کلہا خلاف الاصل والعاقل لا یستعمل الکلام فی خلاف الاصل الا عند قرینۃ تدل علیہ فاللفظ عند عدم قرینۃ خلاف الاصل یدل علی معناہ قطعا ولو سلم عدم قطعیۃ دلالتہ علیہ عند عدم قرینۃ خلاف الاصل فیجوز ان ینضم الیہ قرینۃ قطعیۃ الدالۃ علی ان الاصل ہو المراد بہ ح یعلم قطعا ان الاصل ہو المراد والا لزم بطلان فائدۃ التی علیہا لا فائدۃ لا الاعلام بمعانی الخطابات ولو اجیبا بطلان یحمل المتواتر قطعیا لانہ خبر انضم الیہ قرینۃ دالۃ علی تحقق معناہ قطعا وہی بلوغ رواتہ حدا یمتنع تواطؤہم علی الکذب فلو لم یکن مثل ہذہ الکلام قطعی الدلالۃ علی ان معناہ ہو المراد لم یکن للمتواتر قطعیا **قولہ** وقد اورد ہا فی مثالہ ای اورد فی تقدیم ہذا المثال تعلیق الجمع والتقدیم لا التقادح فی قطعیۃ المراد وتوسیط ہذا الکلام بین التقدیم والتاخیر لیس علی ما ینبغی لانہما معا مثال واحد فلا ینبغی افتراقہما **قولہ** کیلا یکون من قبیل اکلونی البراغیث قیل ہو باعتبار التقدیم لا یخرج من ہذا القبیل لان اکلونی البراغیث ایضا یحتمل التقدیم علی ان تشبیہ البراغیث فی شدۃ مکانتہا بالعقلاء فیستعمل الواو ضمیر الجمع لما قلنا المراد بقبیل اکلونی البراغیث اللغۃ الضعیفۃ التی یوتی فیہا بالواو دلالۃ علی ان الفاعل جمیع سواء کان من العقلاء او شبیہا بہم او لم یکن کذلک والآیۃ باعتبار التقدیم والتاخیر تخرج من ہذا القبیل ∴ ∴ ∴ قولہ

181

والمعارض العقلی وہی ظنیة اما الوجودیات فبعض اللغة والنحو والتصریف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر اما العدمیات فہی من قوله وعدم الاشتراک الی آخره فلان مبناها علی الاستقراء وہذا باطل ای ما قیل من الدلیل اللفظی لا یفید الیقین لان بعض اللغات والنحو والتصریف یبلغ حد التواتر کاللغات المشتہرة غایة الشہرة ورفع الفاعل ونصب المفعول ان ضرب ماض علی وزنه فعل ماض وامثال ذلک فکل ترکیب مؤلف من ہذہ والمشہور قطعی کقوله تعالی ان الله بکل شیء علیم ونحن لا ندعی قطعیة جمیع النقلیات ومن ادعی ان لا شیء من الترکیبات یفید القطع بمدلوله فقد انکر جمیع المتواترات کوجود بغداد وغیرہا وہو الا من السفسطة

واما العقلاء لا یستعملون الکلام فی خلاف الاصل عند عدم القرینة وایضا قد یعلم بالقرائن القطعیة ان الاصل ہو المراد والاحتمال فائدة التخاطب قطعیة المتواتر اصلا واعلم ان العلماء یستعملون العلم القطعی فی معنیین احدہما ما یقطع الاحتمال اصلا کالمحکم والمتواتر والثانی ما یقطع الاحتمال الناشئ عن الدلیل کالظاہر والنص والخبر المشہور

مثلا فالاول یسمونه علم الیقین والثانی علم الطمانینة • التقسیم الرابع فی کیفیة دلالة اللفظ علی المعنی فہی علی الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سیق الکلام له واشارة ان لم یسق وعلی لازمه المتقدم الذی یتوقف علیه الحکم فی المنطوق لاجله دلالة • واعلم ان مشائخنا لما قسموا الدلالات الی عبارة ونحوہا والبعض وجب ان یحمل کلامہم علی الحصر لیفید التقسیم ما قلنا الذی فہمت من کلامہم ومن الامثلة التی اوردوہا فالدلالات ان عبارة النص دالة علی المعنی المسوق له سواء کان ذلک المعنی عین الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالة علی احد ہذہ الثلثة ان لم یکن مسوقا له فانا وکذا ان الحکم الثابت بالعبارة فی اصطلاحہم ان یکون ثابتا بالنظم ویکون سوق الکلام له والمراد بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالی للفقراء المہاجرین سیق لایجاب سہم من الغنیمة لفقراء المہاجرین وفیہ اشارة الی زوال ملکہم عما خلفوا فی دار الحرب فالمعنی الاول ہو ایجاب سہم من الغنیمة لہم ہو المعنی الموضوع له وقد جعلوه عبارة فیکون المعنی الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنی الثانی وہو زوال ملکہم عما خلفوا فی دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء ہم الذین لا یملکون شیئا فکونہم بحیث لا یملکون ما خلفوا فی دار الحرب لکونہم بحیث لا یملکون شیئا فیکون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته علی زوال ملکہم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فیکون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندہم فلانہم قالوا ان قوله تعالی وعلی المولود له رزقہن سیق لایجاب نفقة الزوجات علی الزوج الذی لدن لاجله ہو المعنی الموضوع له وفیه اشارة الی ان الاب منفرد فی الانفاق علی الولد اذ لا یشارکه احد فی ہذہ النسبة فکذا فی حکمہا وہو الانفاق علی الولد وہذا المعنی لازم خارجی للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوا اشارة الی ہذا المعنی جعلوا اللازم الخارجی المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة فی الموضوع له واشارة الی جزئه والمثال الثانی عبارة فی الموضوع له واشارة الی لازمه ہو لا نفراد بنفقة الاولاد وایضا الی جزئه وہو ان النسب الی الآباء الاخر ما ذکر فی المتن واذا قالت المراة طلقنی فقال الرجل لہا کل امراة لی فطالق طلقت کلمن فصار فالمعنی الموضوع له طلاق جمیع نسائه وقد سیق الکلام لجزء الموضوع له وہو طلاق بعض نسائه غیر معینة فیکون عبارة فی جزء الموضوع له واشارة الی الموضوع له وہو طلاق الکل وایضا اشارة الی الجزء الاخر وہو طلاق ہذہ المراة وایضا الی لازم الموضوع له وہو لازم الطلاق کوجوب المہر والعدة ونحوہما وقوله تعالی واحل الله البیع الآیة من باب اللازم المتاخر وہو المتقدم فیکون عبارة فیه اشارة الی الموضوع له والی اجزائه والی اللوازم المتاخرة

وانما قیدنا اللازم بالمتاخر لانہم سموا دلالة اللفظ علی اللازم المتقدم اقتضاء •

قوله والمعارض فیه ہو عدم المعارض العقلی لان النقلی یقبل التاویل بخلاف القطعی لانه فرع العقل لاحتیاج الیمین فی عکس فلا یجوز تکذیب الاصل بتصدیق الفرع المتوقف علیه ... قول من زعم ان لا شیء من الترکیبات الی اولیات اللفظیة یفید القطع بمدلوله تقرر ان القول انکار القطع لا حکام الثابتة بالتواتر کوجود بغداد ... الحکمة المموہة مستعملة فی اقامة الادلة علی نفی ما علم تحققه بالضرورة والا فہو مفادی انکار الضروری ... بواسطة نفہام ... **قوله** کالمحکم ای کالعلم الحاصل من المحکم فانه قد انقسمت الیه ... التقسیم الرابع فی کیفیة دلالة ... منقسم حصر ما فی عبارة النص واشارة ودلالة واقتضائه ... عبارة او اشارة ... ما ذکر فی تقسیم الدلالات ... من کلام القوم

متعلقه صفحه ١٧٣ اشـ قوله [illegible]

[illegible]

[illegible]

... قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد رجحت ... في جواب هذا الاشكال ... جواب عجيب

متعلقه صفحه ... التحويل ... واجاب عنه الشيخ اكمل الدين في شرح الزيادات بالفرق بين هذا التفويض وعامة التفويضات لان المفوض ههنا متنوع بين ... فيحتاج الى النية لتعيين احدهما بخلاف ...

١٧٥ اشـ قوله يعني يلزم كون الواقع رجعيا كما قال الشافعي اذ لا يقع بالفاظ الكناية عنده الا الرجعي هذا ويمكن ان يجاب عن اصل السوال بمعنى لزوم كون الواقع بالفاظ الكناية رجعيا بعد تسليم ان الكناية حقيقة في هذه الالفاظ بان يقع ان المراد المستتر هو الطلاق حتى يلزم ان يكون رجعيا بل بينونة وصلة النكاح ولا منافي تعيين طلاق رجعيا ١٢

تتعلق بصفحہ ٦٧ ا سطر

[illegible]

قوله [illegible]

تتعلق بصفحہ ٦٨ ا سطر

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله وانما جعلوا كذلك

وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان دلالة الاولى قطعية ودلالة الثانية ظنية فلا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا الا ان النص المثبت للمعلول انما يثبت المعلول تبعا للعلة المثبت للمعلول فهو غير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فيتعين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله اي الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فان الضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم اي الحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهم كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتدقيق في الوضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه مطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين كذا قيل

واخذ من هذا انه دكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم يبين الاقسام بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر اورد مثلا اخرى تتميما للفائدة وتوضيحا له ولزم تكرير بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت جزءه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى المسوق ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا واشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح به ملك العلماء ابو اليسر فيثبت حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص ان لم يكن عين الموضوع له او لا جزءه ولا لازمه فدلالة اللفظ عليه بعد ثبوته ممنوعة للقطع بانحصار دلالات اللفظ التي للوضع ودخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا يشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغيرها مما اختلف فيه فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الحكم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كاقل مدة الحمل بالاتفاق واستغناء رجاء الرضاع عن التقدير ونحو ذلك لذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع ما علمهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك لان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يرد فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين مطلق الفهم واشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى كل قوله وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبة الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اللازم المتأخر ... [illegible]

للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان الاب لا يعاقب بمال ابنه لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال الاختصاص الولد واختصاص له بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا ٭ والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لارضاع ولده يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق ٭ وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به ٭ وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا

اعلم كالفهم فانه لا يدل على التمسي بجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم والا اللازم ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم الا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لانه مثبتا ومثبت المعلول ليس مثبت للعلة لكونها اصلا بل مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك تبين ان بقية المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم والاخر ان [illegible] للعلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر عدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال وبهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فتحقق اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال ملكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب ان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل [illegible] سموا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي [illegible] والقرينة انه اضاف الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء الا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل [illegible] بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في النسبة الماضية قتيلا مجاز انما باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بعد الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي كان ابوه طفلا حقيقة [illegible] وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الكرامة ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق قاتله سلبه قتيل فعلى هذا [illegible] والاموال الى حقيقة [illegible] لكانهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة [illegible] من اي قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من الفقر وهو عدم ملك شيء او فيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم [illegible] يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء ا فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد الخ اي الوالد استيجار الوالدة ارضاعة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان [illegible] غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يماكسون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها الاشارة المفهوم لا بدين ثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله الاطعام جعل الغير طاعما اي اكلا لان حقيقة طعم الطعام اكله والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعله اكلا والمراد الطعمك هذا الطعام اذا كان [illegible] تمليكا فهو مجاز لانه

والحق به التمليك لا انه لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة ‹ اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة › لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة لانه ‹ تقع › على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تم المقصود ‹ اي سلمنا ان الكسوة بالكسرة مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيح تتم المقصود › دون اعارة الثوب ‹ وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب › ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى فحوى الخطاب فكقوله فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه هو الاذى ‹ اي المعنى الذي يفهم منه ان التأفيف حرم لاجله هو الاذى › موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه ‹ اي على الرجل › نصا وعليها ‹ اي على المرأة › دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب لا انه نص وفي الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجب للكفارة وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فثبت الحكم فيهما

لانه لم [illegible] فاد او [illegible] انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا هو المذكور في كتب الائمة ان الاطعام [illegible] الطعام [illegible] ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي اكلا ليست في [illegible] قوله [illegible] بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا ابرز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بالطريق الاولى اذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبارة في الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة تحرير [illegible] نفس الثوب فوجب التقدير [illegible] كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته [illegible] الكفارة منافع الثوب [illegible] فان قلت المذكور في الكفارة الاطعام [illegible] لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من الطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف [illegible] او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام [illegible] قلت [illegible] ان يكون وصفا [illegible] مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل ارجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير مشتملا على زيادة البيان والتقدير [illegible] المعطوف عليه يعين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا [illegible] ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى [illegible] العين [illegible] الى التقدير [illegible] الطعام من اوسط ما تطعمون [illegible] لفظ الطعام [illegible] مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين [illegible] القصد [illegible] الطعام من اوسط ما تطعمون [illegible] من الاطلاق لقرينة العرف [illegible] المقصود غير مقصود [illegible] القانون [illegible] كسوتهم [illegible] الى عشرة مساكين [illegible] العطف [illegible] للاعراب [illegible] في موقع البدل من الاطعام [illegible] قوله [illegible] الى الاباحة جواب [illegible] ان المذكور [illegible] الكسوة [illegible] اشارة الى جواز النية بالنهار لان كله [illegible] يبتدي الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان [illegible] بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا [illegible] الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر [illegible] الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول [illegible] الامساك الذي هو الصوم الشرعي [illegible] ان يكون الامساك صوما [illegible] قوله ويسمى فحوى الخطاب اي معناه [illegible] قوله كالكفارة

بل اولى لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فبالحري ان تثبت الزاجر فيها كوجوب الحد عنده بما في اللواطة بدلالة النص ورد في

الزنا فان المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في المحل محرم مشتهى هذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة و

سفح الماء فوقه اي فوق الزنا انا في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يخلق

منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد

الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة وبشبهة النسب اما تضييع الماء فقاصر اي اقل لامن

تضييع الماء في اللواطة تقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين بخلاف ما وجد في الزنا

الثاني على ان ما ثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في

اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل فساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها

فلا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد

على قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها للاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها

وهو ممنوع قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما

لا سيما بالنهار لان النفس تحن بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا التحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحد وفان قيل ذا معارض من

وجوه الاول ان الجناية بالوقاع المتعلقة بالادمي اشد من الجناية بالاكل المتعلقة بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية

عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة ابقاء لها مع وجود المحظور عليها بعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم بورود النقيض فلا يتحقق

الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عن كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجد بعضها اورثت

الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا

لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا الاتلاف للطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن

البطن والفرج فالوقاع نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها فيهما ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع

غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع فهو

تناهي الجوع مثيرا خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي يفهم فيه اي

في ذلك النص الوارد في الزنا وجود الحد لسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار

والنباش وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف

وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح

الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على

الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب الا انفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الا قتل ام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل

كما لا يجوز الا قدام على القتل به فان قيل الحد واجب بنفس الخطى والزنا بالمجرد الغليظ التي لا ترح لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر

وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة تتوجه في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه

بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فعل المفعول بعضها الطبع على ما هو عليه الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا

واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة واليه حمل اللواطة وان شارك محل الزنا

والترجيح بالحرمة غير نافع يعنى اى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى التى فى المعقود بالزنا وهى اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عند هما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف فانه يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم موجبا حال عن الضمير فى يفهم والجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بالاحيل وفى تاج المصادر الانتهاك حرمت كسى شكستن ما الضرب خبران بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رح المعنى هو نقض

البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فيكون المثقل كوجوب الكفارة عند الشافعى رح فى القتل العمد والغموس بدلالة نص ورد فى الخطاء والمعقودة اوجب الشافعى رح الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطاء فتحرير رقبة مومنة واوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما وجب فى القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا وجبت فى المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة لتصير ثوابها جابرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء وزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لا تلائم العبادة وهى تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمراد بالسيئات ههنا الصغيرة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة والرمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فعلم من هذا الحديث ان الحسنات لا تمحو الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت تحتها لتمحوها الحسنات لكنها لا تمحو الكبائر ؎

على الزنا فى اللبث والحرمة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة منها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا فى الحرمة وسفح الماء وشدة الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا فى الحرمة غير نافع فى ايجاب الحد لان زيادة بعض اوصاف علة الحكم فى شىء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء ونقصان البعض كما ان لبشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل ومع ذلك لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثانى يدل ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف فيثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره لان الضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك لانه زهوق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هذا ابلغ مما لا يعلمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا اى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اى بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه حينئذ اى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوام الحيوة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا من النفس الانسانية والنفس بجناب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية وبعد ان القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل وتخصيص ما يقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اى سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففى القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمى الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد لفضل الخصومات فيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب لاداير بين الحظر والاباحة فيكون صغيرة فيمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس لان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر ولان الحديث الاخير من فلا يكون كفارة الا مما قبل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا ان قد خص منه البعض ... بخبر الواحد فان قيل ينبغى ان لا يجب الكفارة بالزنا فى نهار رمضان قلنا انما وجبت لا فطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول ... بشهوته

فان قیل فینبغی ان لا تجب فی القتل بالمثقل لانه اثم محض هذا اشکال علی قوله یجب ان یکون سببا دائرا بین الحظر والاباحة ان القتل بالمثقل حرام محض فیجب ان لا تجب فیه الکفارة قلنا فیه شبهة الخطأ ای فی القتل بالمثقل شبهة الخطاء فانه لیس بآلة القتل وهی ای الکفارة مما یحتاط فی اثباته فتجب بشبهة هذا السبب القتل الخطاء فان قیل فینبغی ان تجب فیما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة فانه هذا اشکال علی قوله فیه شبهة الخطأ فان قتل المستامن فیه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن کافر حربی مثله محلا یباح قتله کما لو قتل مسلما ظنه صیدا او حربیا واذا کان فیه شبهة الخطاء ینبغی ان تجب فیه الکفارة کما فی القتل بالمثقل الکفارة لشبهة الخطاء قلنا الشبهة فی محل الفعل فاعتبرت فی القود فانه یقابل المحل من وجه لقوله تعالی ان النفس بالنفس فاما الفعل فهو خالص والکفارة جزاء الفعل وفی المثقل الشبهة فی الفعل فاوجب الکفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ایضا من وجه یعنی شبهة الخطاء فی قتل المستامن انما هی فی محل الفعل لا فی الفعل فان قتل المستامن من حیث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فیما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فیه حتی لا یجب القصاص بقتل المستامن ولم تعتبر هذه الشبهة فیما هو جزاء الفعل من کل الوجوه وهو الکفارة فلم تجب الکفارة فی قتل المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فیه من حیث الفعل فاعتبرت فیما هو جزاء الفعل من کل الوجوه وهو الکفارة حتی وجبت الکفارة فیه وکذا اعتبرت فیما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتی لم یجب القصاص فیه وینبغی لک ان یعلم ان الشبهة مما تثبت الکفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل من وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالی ان النفس بالنفس ولکونه حقا لاولیاء المقتول یدل علی هذا واما الثانی فلانه شرع لیکون زاجرا من جهة بیان السبب الزاجر کالحدود والکفارات انما هی اجزیة للافعال ووجوب القصاص علی الجماعة بالواحد یدل علی کونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص کالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القیاس لان المعنی فی القیاس یدرک بالرای لا باللغة بخلاف الدلالة

قوله فان قیل حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فکیف وجبت به الکفارة عند ابی حنیفة رح وحاصل جوابه ان فیه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل لیس آلة للقتل خلقة بل للتادیب وفی التادیب جهة الاباحة والشبهة تکفی لاثبات العبادات کما تکفی لدرء العقوبات وحاصل السوال الثانی المطالبة بالفرق بین قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسیف حیث تجب الکفارة بالاول دون الثانی مع عدم القصاص فیهما لمکان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر فی اثبات الشیء واسقاطه اذا تمکنت فیما یقابل ذلک الشیء والقصاص یقابل النفس من جهة فیسقط بالشبهة فی الفعل کما فی القتل بالمثقل لان الشبهة فی الآلة الموضوعة لتتمیم القدرة الناقصة فتدخل فی فعل العبد فیصیر الشبهة فیها شبهة فی الفعل وبالشبهة فی المحل کما فی قتل المستامن فان ما به یاتم المسلم فی العصمة لانه بصدد التمکن من الرجوع الی دار الحرب فکانت الشبهة فیها والکفارة تقابل الفعل من کل وجه لان الزواجر اجزیة الافعال فتثبت بالشبهة فی الفعل کما فی القتل بالمثقل لا فی المحل کما فی قتل المستامن **قوله** الثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء فی الثبوت بالنظم وفی القطعیة ایضا عند الاکثر الا انه عند التعارض یقدم العبارة علی الاشارة لمکان القصد بالسوق کقوله علیه الصلوة والسلام فی النساء انهن ناقصات عقل ودین الحدیث سیق لبیان النقصان فیهن وفیه اشارة الی ان اکثر الحیض خمسة عشر یوما وهو معارض بما روی انه صلی الله علیه وسلم قال اقل الحیض ثلثة ایام واکثره عشرة ایام وهو عبارة فرجح فان قیل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف علی السواء ولو سلم فالکثیر اعمار الامة ستون سنة ایام الصبی وهو ایام الحیض فی الاغلب فاستوی النقصان فی الصوم والصلوة وترکهما اجیب بان الشطر حقیقة فی النصف واکثر اعمار الامة ما بین الستین الی سبعین علی ما ورد فی الحدیث وترک الصوم والصلوة مدة الصبی مشترک بین الرجال والنساء لا یصلح سببا لنقصانهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة والعبارة فی کونه قطعیا مستندا الی النظم لاستناده الی المعنی المفهوم من النظم لغة ولهذا سمیت دلالة النص فیقدم علی خبر الواحد والقیاس اما فی قبول التخصیص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا یقبله وکذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه یقبله صرح بذلک شمس الائمة **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة یقدم علی الثابت بالدلالة لان فیهما النظم والمعنی اللغوی وفی الدلالة المعنی فقط نسبة النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الکفارة فی القتل العمد بدلالة النص لوروده فی الخطاء فیعارضه قوله تعالی ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم حیث جعل کل جزائه جهنم فیکون اشارة الی نفی الکفارة فرجحت علی دلالة النص فان قیل المراد جزاء الآخرة والا کان نسخا لایة القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه الجزاء المضاف الی الفاعل هو جزاء فعله من کل وجه ولو سلم فالقصاص یجب بالعبارة والنص المتواتر **قوله** فوق القیاس لان الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقیاس لان المعنی الذی یفهم ان الحکم فی المنطوق لاجله یدرک فی القیاس بالرای والاجتهاد وفی دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانی فیصیر بمنزلة الثابت بالنظم وفی التعلیل اشارة الی انه لا یقدم علی القیاس المنصوص العلة واسے ان دلالة النص مغایرة للقیاس الشرعی وقد یستدل علی ذلک بوجوه الاول ان الاصل فی القیاس الشرعی لا یکون جزءا من الفرع اجماعا وههنا

١٩٠

متعلقة صفحة ١٨٥

[illegible]

قوله صفحه ۱۸۸

[illegible]

قوله صفحه ۱۸۹

[illegible]

قوله صفحه ۱۹۰

القرآن الكريم
رمضان ودين مبين
المقرر في تحقيق جهة الاباحة
الا دليلين دون الثاني فى محل كان ايضا مقام
بشر بيان لا يكون شرب الخمر والزنا
من الكبائر كما مر الان من ان الله
الاباحة والحظر من ان الادلة
بيان جهة الاباحة ليس باعتبار خصوص

[illegible]

فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت بالقياس • اى ما يندرئ بالشبهات كالحدود والكفارات قال عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات • واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل فيها واما المقتضي فنحو اعتق عبدك عني بالف فالمقتضي البيع ضرورة صحة العتق • فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اى لا ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط صح في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شئ انه يصح عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرطها كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول لا يحتمله اى القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي • لا القبض في الهبة

فيكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهو غير داخل فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بل بالاجماع لان ثابت بالنص قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما لاشبهة سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا او اثبات ان اثبات النافين للقياس قد لا يكون بذلك قيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا نزاع لفظي **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا لغة فان حكمها لا يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص هي احتمال المعنى الذي تعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بان الرجم للزنا في حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت ذا اى ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد امثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل انما هو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا فيه انه دلالة النص **قوله** واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل نحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بالوكالة المفيدة نيابته يتوقف على حصول ملكه وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمقتضى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال المراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية وهذا قيل المقتضي زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبتت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فتقدم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص لتشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب لانه يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان عبدا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول وهو بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير تحقيقا في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك فان التحقيق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا عني بالف **قوله** لا القبض اى لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض يعني الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع

ولا عموم للمقتضي اي اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته الافراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها. ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا هو مصدر ثابت لغة فلا دلالة للفعل على المصدر بطريق المنطوق لا بطريق الاقتضاء فلا يقال انه ثابت لغة على ان المصدر ثابت بطريق الاقتضاء فيعمه كقوله لا آكل اكلا قرينة التخصيص في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق. قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن عاما فينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق. فان قيل ان قال لا يساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل

عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورد على من احتج ان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يملك بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل الشرط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تملك هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق **قوله** لا عموم للمقتضي على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراء فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من العوارض اللفظية والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل ما يتوقف عنده صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده اي يعني انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مثل اللفظ لا ينفك عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدي حر فنوى الشافعي يجوز نيته طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص لا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة ايضا لكنه لانه لا يتقيد اصلا لكنه مبني على وجود الحالف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي تتوقف على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول **قوله** فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فهو بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل هو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة واليه ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة وجه ان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فتعم فيقبل التخصيص **قوله** فان قيل اي لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد منها الافراد وثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى

وقد غیرت ہہنا عبارۃ المتن بالتقدیم والتاخیر لذا فنوی الکامل ولذا لا تعمل فی انت طالق وطلقتک لو نوی الثلث ان نیۃ الجملۃ لان المصدر

الذی یثبت ہہنا بطریق الاقتضاء قد ثبت لغوی فیکون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقی نفسک فانہ تصح نیۃ الثلث لان معناہ افعلی فعل الطلاق فہو

المصدر المستقبل بطریق اللغۃ فیکون کالملفوظ کسائر اسماء الاجناس فعلی ما ذکرنا فان قیل ثبوت البینونۃ فی انت بائن امر شرعی ایضا فینبغی ان لا تصح

فیہ نیۃ الثلث قلنا نعم لکن البینونۃ علی نوعین فتصح نیۃ احدہما ولا کذٰلک الطلاق فانہ لا اختلاف فیہ الا بالعدد ومما یتصل بذٰلک المحذوف وہو

ما یثبت اثباتہ المستقیم بخلاف المقتضی نحو واسأل القریۃ ای اہلہا فاثبات الاہل بتغییر الکلام نقل النسبۃ من القریۃ الیہ فالمفعول حقیقۃ ہو الاہل لکنہ

ثابت لغۃ فیکون کالملفوظ فیجری فیہ العموم والخصوص

ہو الحکم فی [illegible] لا استقرارہ الا بعد ما یقوم بہا ان یتصل فعل کل منہما بفعل صاحبہ فذٰلک ہو البیع یکون بصفۃ الکمال وفی الاجارۃ لا یکون الا اتصال

فی تحقیق المساکنۃ بین داری الدار وفی الشرب نحو الطلاق وفصل السکنی ہذا وکنی تعالیٰ اشتہرت المساکنۃ فالمساکنۃ فی دار واحدۃ سوار کان فی بیت واحد

منہا او لا ولہذا لو حلف لا یساکنہ عند عدم النیۃ ولا یحنث فی بیت من بیت دار معین وان نوی بیتا سے عموم المقتضی **قولہ** وقد غیرت کان فی النسخۃ الاصل قولہ وما یتصل بذٰلک

ثبت قولہ فیجری فیہ العموم والخصوص متقدما علی قولہ ولذا فلما اقتصر الغزالی الامام فاخرہ لیتفرع جمیع الابحاث المتعلقۃ بعموم المقتضی وخصوصہ متصلۃ **قولہ** واذ لک قلنا

قد وقعت فی باب الطلاق عبارات متشابہۃ تصح عند ابی حنیفۃ رح نیۃ الثلث فی البعض منہا مثل طلقی نفسک دون البعض مثل انت طالق وطلقتک واذا صرح بالمصدر

مثل انت طالق طلاقا او طلقتک طلاقا صحت نیۃ الثلث اتفاقا وذٰلک لان الطلاق فی انت طالق وطلقتک ثابت بطریق الاقتضاء ولا یعم جمیع ما تحتہ من الافراد وہم

اثبات فی طلقی انہ ثابت بطریق اللغۃ فیکون کالملفوظ فیصح حملہ علی الاقل والکل کسائر اسماء الاجناس وتحقیق ذٰلک ان انت طالق یدل بحسب اللغۃ

علی اتصاف المراۃ بالطلاق لا علی ثبوت الطلاق من الرجل بطریق الانشاء ولا ذٰلک الطلاق الثابت بطریق الانشاء امر شرعی ثبت ضرورۃ ان

اتصاف المراۃ بالطلاق یتوقف شرعا علی تطلیق الزوج ایاہا فیکون ثابتا بطریق الاقتضاء فیتقدر بقدر الضرورۃ فان قیل ہذا انما یصح فی انت طالق دون

طلقتک فانہ صریح فی الدلالۃ علی ثبوت التطلیق من قبل الزوج لغۃ اجیب بان دلالتہ بحسب اللغۃ انما ہی علی مصدر ماض لا علی مصدر حادث فی الحال

فینبغی ان یکون منوا بعدم تحقق الطلاق فی الزمان الماضی الا ان الشرع اثبت لتصحیح ہذا الکلام مصدرا من قبل المتکلم فی الحال ومعناہ انشاء التطلیق فعلم

ان دلالتہ علی المصدر اقتضاء لا لغۃ بخلاف طلقی نفسک فانہ مختصر من افعلی فعل الطلاق من غیر ان یتوقف علی مصدر حاصل ثابت فی ضمن الفعل لانہ لطلب

المصدر فی المستقبل فلا یتوقف الا علی تصور وجود فیکون الطلاق ثابتا ہو نفس مصدر الفعل فیکون ثابتا لغۃ لا اقتضاء فیکون بمنزلۃ الملفوظ فیصح

حملہ علی الاقل مع احتمال الکل وان لم یکن ہناک ما یقتضیہ ثم [illegible] ضمن الفعل لیس بعام وکذا اذا کان مذکورا نحو طلقی طلاقا وانت طالق

طلاقا او طلقتک طلاقا فانہ لا دلالۃ لہ علی العموم کیف وہو نکرۃ فی الاثبات فان قلت فمن این صحت فیہ نیۃ الثلث قلت من جہۃ ان الطلاق اسم الجنس

علی الواحد حقیقۃ او حکما وہو المجموع من حیث ہو المجموع اعنی الطلقات الثلث لانہ المجموع فی باب الطلاق والی ہذا المعنی اشار بقولہ کسائر اسماء الاجناس

ما شرحہ المص فان قیل فلم لم تجز نیۃ الثلث فی المقتضی بہذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانہ مجاز والمجاز صفۃ اللفظ والمقتضی لیس بلفظ وہذا لا ینافی

ابتناء وعلی عدم عموم المقتضی ویتم نظرا الی انہ لو نوی الثلث لکان الطلاق الثابت بطریق الاقتضاء مرادا بہ جمیع ما تحتہ من الافراد ہو معنی عموم المقتضی

ولہذا قال المص رح واذا کان الطلاق ثابتا اقتضاء لا یصح فیہ نیۃ الثلث لانہ لا عموم للمقتضی ولان نیۃ الثلث انما یصح بطریق المجاز من حیث ان الثلث

واحد اعتباری ولا یصح نیۃ المجاز الا فی اللفظ کنیۃ التخصیص ویرد علی المص رح انہ فسر عدم عموم المقتضی بانہ لا یجب اثبات جمیع ما تحتہ من الافراد وہذا لا ینافی

الجواز اسمی صحۃ نیۃ الثلث **قولہ** فان قیل ہذہ معارضۃ تقریرہا ان جمیع العقود والفسوخ مثل بعت واشتریت ونکحت وطلقت کلہا فی الشرع

انشاءات موضوعات لاثبات ہذہ المعانی فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطریق الانشاء یکون ثابتا بقولہ انت طالق فیکون متاخرا لا متقدما فیکون ثابتا

عبارۃ لا اقتضاء فیصیر بمنزلۃ طلقت طلاقا فیصح نیۃ الثلث لا یقال ہذا وارد علی جمیع صور الاقتضاء فان البیع فی مثل اعتق عبدک عنی بالف لا یثبت بہذا اللفظ بل بقول [illegible]

ثم ان [illegible] یکون المنصوص مقید

فیحکم وہہنا اثبات الطلاق من قبیل [illegible]

قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا تصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو الازم المحتاج اليه ههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد لو ضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتباره معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث

حقيقة لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يقدر او يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع ولا من لازمه بيع الاعتاق عن شرط ههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء او لا يصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء شرعا ان الشرع انما نقلت من معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان تقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لو وجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من حكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يفرق كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بين اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ناولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المراة لا لطلاق هو تطليق وهذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر او لان الطلاق انما ثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه فلا يندفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب عنه بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على انه يرد مثل انت طالق بائن وانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك ثم يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل بانه لا يتعدد ولا يصح لكن فيه الا بتبعية التطليق ح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد انما هو ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو نقض ولا يندفع الا بما ذكره المصرح قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله

لانہ لاعموم للمقتضی ولان نیۃ الثلث انما تصح بطریق المجاز من حیث ان الثلث واحد اعتباری ولا تصح نیۃ المجاز الا فی اللفظ لکنہ تخفیف و ثانیہما قولہ انت طالق یدل علی الطلاق الذی ہو صفۃ المرأۃ لغۃ ویدل علی التطلیق الذی ہو صفۃ الرجل اقتضاء فالذی ہو صفۃ المرأۃ لا تصح فیہ نیۃ الثلث لانہ غیر متعدد فی ذاتہ وانما التعدد فی التطلیق حقیقۃ وباعتبار تعددہ یتعدد لازمہ ای الذی ہو صفۃ المرأۃ فلا تصح فیہ نیۃ الثلث واما الذی ہو صفۃ الرجل فلا تصح نیۃ الثلث فیہ ایضا لانہ ثابت اقتضاء وہذا الوجہ مذکور فی الہدایۃ والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتک والثانی مخصوص بانت طالق و اذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانہ تصح فیہما نیۃ الثلث وجہہ علی ہذا الجواب الثانی مشکل لان الجواب الثانی ہو ان الطلاق الذی ہو صفۃ المرأۃ لا تصح فیہ نیۃ الثلث وفی قولہ انت طالق طلاقا لا شک ان طلاقا ہو صفۃ المرأۃ فینبغی ان تصح فیہ نیۃ الثلث فیقول اذا نوی الثلث تعین ان المراد بالطلاق ہو التطلیق فیکون مصدر الفعل محذوف تقدیرہ انت طالق لانی طلقتک تطلیقا ثلثا و قولہ انت الطلاق اذا نوی الثلث فمعناہ انت ذات وقع علیک تطلیقات الثلث واما علی الجواب الاول فلا یجیء ہذا الاشکال اذ لم یقل ان الطلاق الذی ہو صفۃ المرأۃ لا تصح فیہ نیۃ الثلث بل یجوز ذلک والطلاق ملفوظ فتصح فیہ نیۃ الثلث وان کان صفۃ المرأۃ و قولہ کسائر اسماء الاجناس ای اذا کان کالملفوظ لکنہ اسم جنس ہو اسم فرد لا یدل علی العدد بل علی الواحد الحقیقی او الاعتباری کسائر اسماء والاجناس اذا کانت ملفوظۃ لا تدل علی العدد بل علی الواحد اما حقیقۃ او اعتبارا علی ما یاتی فی الفصل الذی نذکر فیہ ان الامر لا یدل علی ... و التکرار ان الطلاق اسم فرد یتناول الواحد الحقیقی ویمکن ان یراد بہ الواحد الاعتباری ای المجموع من حیث ہو المجموع والمجموع فی الطلاق ہو الثلث قولہ فان قیل ثبوت البینونۃ ہذا اشکال علی بطلان نیۃ الثلث فی انت طالق وتقریرہ انکم قلتم ان المصدر الذی یثبت من المتکلم انشاء امر شرعی لا لغوی فیکون ثابتا اقتضاء فلا تصح نیۃ الثلث فکذلک ثبوت البینونۃ من المتکلم بقولہ انت بائن امر شرعی ایضا فینبغی ان لا تصح فیہ نیۃ الثلث وقولہ قلنا نعم لکن البینونۃ جواب عن ہذا الاشکال وحاصلہ سلمنا ان البینونۃ ثابتۃ بطریق الاقتضاء لکن البینونۃ من حیث ہی البینونۃ مشترکۃ بین الخفیفۃ وہی التی یمکن فیہما والغلیظۃ وہی التی لا یمکن فیہما وہی الثلث اذ ہی جنس بالنسبۃ الیہما ونیۃ احد المحتملین صحیح فی المقتضی وکذلک نیۃ احد النوعین لانہ لا بد ان یثبت احدہما ولا یمکن اجتماعہما معا فلا بد ان ینوی احدہما لکن لا تصح نیۃ عدد معین فیہ اذ لا عموم للمقتضی فلا دلالۃ لہ علی الافراد اصلا ولان المقتضی ثابت ضرورۃ ولا ضرورۃ فی العدد المعین فیثبت ما یرتفع بہ الضرورۃ وہو الاقل المتیقن ولا کذلک فی النوعین لانہ لا یتصور فیہما الاقل المتیقن لان الانواع لا تکون الا متنافیۃ فلا بد ان تصح نیۃ احد النوعین وایضا لا تصح نیۃ المجاز فی المقتضی کنیۃ ثلث تطلیقات فی انت طالق طلاقا بناء علی انہا واحد اعتباری کما ذکرنا و قولہ ولا کذلک الطلاق فانہ لا اختلاف بین افرادہ بحسب النوع بل تختلف بحسب العدد فقط ولا یمکن ان یقال ان الطلاق متنوع الی ما یمکن دفعہ والی ما لا یمکن دفعہ فان الطلاق لا ... رفعہ اصلا و قولہ ومما یتصل بذلک ای بالمقتضی ہو المحذوف لو علم انہ اشتبہ علی بعض الناس المحذوف بالمقتضی ولا یعرفون الفرق بینہما فیجعلون احدہما حکم الاخر ویغلطون فی کثیر من الاحکام وان توہم متوہم ان المحذوف یصیر قسما خامسا بعد العبارۃ والاشارۃ والدلالۃ والاقتضاء فیبطل الحصر فی الاربعۃ المذکورۃ فہذا وہم باطل لان مرادنا باللفظ الدال علی المعنی فی مورد القسمۃ اللفظ اما حقیقۃ واما تقدیرا فکل ما ہو محذوف امکان غیر ملفوظ لکنہ ثابت لغۃ فانہ فی حکم الملفوظ فیکون اللفظ المنطوق والا علی اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف یدل علی معناہ باحد ہذہ الاقسام الاربع فالدلالۃ المنقسمۃ علی الاربع دلالۃ اللفظ علی المعنی اما دلالۃ اللفظ علی لفظ آخر فلیس من باب دلالۃ اللفظ علی المعنی

قولہ وان کان کالملفوظ شرط جوابہ قولہ لا یدل علی العدد بل علی الوحدۃ قولہ لکنہ اسم جنس تقدیرہ آن کان کالملفوظ وہو لیس باسم ... لکنہ اسم جنس قولہ قلنا نعم ... نیۃ الثلث فی انت بائن لیست مبنیۃ علی عموم المقتضی بل من قبیل ارادۃ احد معنیی المشترک او احد نوعی الجنس من باب المقتضی وہو جائز فکذلک البینونۃ قد تطلق علی الخفیفۃ وہی القاطعۃ للملک الثابت للزوج فی الحال وعلی الغلیظۃ وہی القاطعۃ لمحل الحلیۃ بان تبقی المرأۃ ... قولہ لکن لا یصح فیہ ای فی المقتضی نیۃ عدد معین ای کما فی المقتضی ... قولہ لانہ لا یتصور فیہما ای فی النوعین الاقل المتیقن ... قولہ لان الطلاق لا یمکن ... قولہ ومما یتصل بہ اتصال المحذوف بالمقتضی ... ان کثیرا من الاصولیین جعلوہ من المقتضی ... شرعا وعقلا ولغۃ

فصل ٥ اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطا اى شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا تظهر اولوية اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اى مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهرت اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا خرج هذا اى المنطوق مخرج العلية نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال معتبرا على او توهم في الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذه ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اى الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان تخير الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود اى ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا وللاجماع على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دل على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان بالقياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسان من اللام

ذكروا ان المحذوف ... عدم تغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يتغير اثباته المنطوق فالمحذوف كون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والمخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة اقتضاء فيه بحث لانه ان اريد بعدم الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغير وعدمه فلا تغير في مثل قوله تعالى اني فضربوا فانفجرت قوله تعالى حكاية فارسلون يوسف اى ارسلوه فاتاه فقال له يا يوسف هذا كثير في المحذوف ... وهو ان عدم التغير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى قوله فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقال الاخر ذكر الشرائط او غيرها لكنه يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والمصنف صرح حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على ربطهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما ستذكره فتشابه قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس لو توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص الذي ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب يعني لو قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل ان غير محمد ليس برسول وهو كذب كفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب كفر لوجوب الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة والمراد هنا لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلوة والسلام ووجود زيد لا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله واجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النصوص اثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في اللغة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها

وہو الاستغراق عن الارتیت مرة عیانا او مرة دلالة جواب سؤال وہو ان یقال ان قلتم ان اللام للاستغراق کان معناه ان جمیع افراد الغسل فی صورة وجود المنی فلا یجب الغسل اتفاقا الا بالختانین بلا ماء مع انه یجب عن ہذا بان الغسل لا یجب بدون الماء الا ان التقاء الختانین دلیل الانزال ای الانزال الخفی فیدور الحکم مع دلیل الانزال عند التقاء الختانین کما تدور الرخصة مع دلیل المشقة وہو السفر ومنه ای من مفهوم المخالفة ہذه المسئلة وہی ان تخصیص الشئ بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداه عند الشافعی او نقول تخصیص الشئ مبتدا ومنه خبره وقوله یدل خبر مبتدأ محذوف ای وہو الراجع الی تخصیص الشئ وقوله عما عداه ای عما عدا ذلک الوصف المراد نفی الحکم عن ذات الشئ بدون الوصف کقوله تعالی من فتیاتکم المؤمنات خص الحل بالفتیات المؤمنات فیلزم عنده عدم حل نکاح الفتیات ای الاماء غیر المؤمنات لتعرف فان فی قوله الانسان الطویل لا یطیر مثبا در الفهم الی ما ذکرنا ولهذا استقبحه العقلاء والاستقباح ہہنا لاجل نیة عدم الطیران الی الانسان الطویل لانه لو قال الانسان الطویل وغیر الطویل لا یطیر لا یستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه یفهم منه ان غیر الطویل یطیر ولتکثیر الفائدة ولانه لو لم یکن فیه ذلک الفائدة لکان ذکره ترجیحا من غیر مرجح لانه لو لم یدل علی نفی الحکم عما عداه لکان الحکم فیما عدا الموصوف ثانیا فتخصیص الحکم بالموصوف یکون ترجیحا من غیر مرجح لان التقدیر عدم المرجحات الاخر کالخروج مخرج العادة والی آخره ولان مثل ہذا الکلام یدل علی علیة ہذا الوصف کحوق الابل السائمة زکوة فینفی العدم عند عدمه عندنا لا یدل لان موجبات التخصیص لا تنحصر فیما ذکر اعلم ان القائلین بمفهوم المخالفة ذکروا فی شرائطه ان التخصیص انما یدل علی نفی الحکم عما عداه اذا لم یخرج مخرج العادة ولم یکن لسؤال او حادثة او علم المتکلم بان السامع یجهل ہذا الحکم المخصوص فجعلوا موجبات التخصیص منحصرة فی ہذه الاربعة وفی نفی الحکم عما عداه فاذا لم یوجد ہذه الاربعة علم ان التخصیص لنفی الحکم عما عداه فاقول ان موجبات التخصیص لا تنحصر فی ذلک الخمسة

علی ما روی استدل ای یعقوب بان النص لم یتناول غیر المنطوق فی ایجاب الحکم مع انه وضع للایجاب فلان لا یتناول غیره لنفی الحکم منه مع انه لم یوضع للنفی اولی وبان لا یکون موثرا فی اثبات ضده ورد بکلامنا بانه لم لا یجوز ان یتناول النص ثبوت الحکم فی محل المنطوق ونفیه عن محل آخر بالمفهوم ویدل علی اثبات شئ فی محل واثبات ضده فی محل آخر وذلک المحل عدم تناول النص لغیر المنطوق عین النزاع بل یتناوله نفیا لا اثباتا **قوله** وہو اللام للاستغراق بمعنی ان جمیع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المنی بالقرینة وبعد فی غسل الجنابة والاجماع علی وجوب الغسل من الحیض والنفاس **قوله** منه تخصیص الشئ بالوصف ای لفظ شئ شوبه تعلیل اشتراکه وذلک بان یکون الشئ مما یطلق علی تلک الصفة وعلی غیر مقید بالوصف لیقتصر علی الدلالة ما تحت تلک الصفة دون القسم الآخر ولذا قد یعبر عن ذلک بتعلیق الحکم باحدی صفتی الذات واستدل علی دلالته علی نفی الحکم عما لا یوجد فیه ذلک الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الی الفهم عرفا ولهذا یستقبح الانسان الطویل لا یطیر اجیب بان الاستقباح انما ہو لعدم فائدة التخصیص فی ہذا المثال والثانی انه تعالی وامثال الجزی لا یسع القاعدة الکلیة فیستفاد لان مرادهم ان کثیرا من اہل اللغة فہموا ذلک علی ما نقل عنهم فی صورة جزئیة والغرض من المثال التنبیه علی ان کل صورة تخلو عن فائدة اخری یفهم منه اہل اللسان ہذا المعنی فلولا انهم عارفون لغة لما فهموا الثانی ان الحمل علی اثبات المذکور ونفی غیره اکثر فائدة من اثبات المذکور وحده وتکثیر الفائدة مما یرجح المصیر الیه لکونه ملائما لغرض العقلاء فان قیل نعم یتوقف دلالته علی النفی عن الغیر علی تکثیر الفائدة اذ به یثبت فتکثیر الفائدة انما یحصل بدلالته علی النفی عن الغیر وذلک دور اجیب بان ما یتوقف علیه الدلالة ہو تکثیر الفائدة عقلا وہو ان یعلم انه لو دل لکثرت الفائدة لا تکثر الفائدة عیانا وہو حصولها فی الواقع والمتوقف علی الدلالة ہو تکثیر الفائدة عیانا لا عقلا ای حصولها فی الواقع لا یحصل حصولها الا بالدلالة وجوابه ظاہر وہو ان الوضع لا یثبت بما فیه من الفائدة بل بالنقل فلم یذکره لظهوره الثالث انه لو لم یکن فی التخصیص بالوصف الدلالة علی نفی الحکم عن الغیر لکان ذکر الوصف ترجیحا بلا مرجح لان التقدیر عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لاستلزامه تخصیص کلام احاد البلغاء من غیر فائدة مرجحة فکلام الله تعالی ورسوله اجدر ولیس ہذا اثباتا للوضع بما فیه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان کل ما ظن ان لا فائدة فی اللفظ سواه تعین ان یکون مرادا وہذا کذلک فاندرج فی القاعدة الکلیة الاستقرائیة ولا یجری ہذا فی مفهوم اللقب لان المرجح ہناک ثابت وہو انه لو لم یعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا یقال المرجح ہو نیل ثواب الاجتهاد بان تقاس المسکوت علی المنطوق لانا نقول محل القیاس لیس محل المفهوم المخالف **قوله** الرابع ان تعلیق الحکم بالشئ المذکور بصفته مشعر بعلیة الوصف للحکم فیقتضی عدم الحکم عند عدم ذلک الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** عندنا لا یدل لان موجبات التخصیص لا تنحصر فیما ذکر فان قلت ہذا الاستدلال

نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد فيه مع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم منه
ان الجسم الذي لا يوجد فيه تلك الاوصاف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان
علة التحيز هذا الوصف ✽ وكالمدح او الذم ✽ فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة
غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص
في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا ✽ او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره ✽ اي غير التاكيد ✽ ونحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم
بان كل الموجبات منتفية الا لنفي الحكم عما عداه ✽ فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك
الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض
ليعلم ان المراد ليس انها مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص فوائد واشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات
التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا
لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها اوهام
العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في غير الممتنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان اقصى درجاته ✽ اي الوصف ان يكون علة وهي لا يدل على ما ذكرتم لان
الحكم يثبت بعلل شتى ✽ جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ✽ ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف ✽ لكن بناء على عدم العلة ✽

على اثبات مذهبه لبطلان ما اليه الخصم بل ببعضها فلا يكون موجبا قلت اذا كان مذهبا لهم دعوى ثبوت شيء والعلم بمنع ذلك وبقية كفى في المط ما ذكره الخصم من الادلة ان الحكم منتف لم يقم
عليه الدليل وانما سكت عن البعض لظهوره على ان ما ذكره المص يصلح ان يجعل دليلا على مذهبه كما ننبه ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا
مساواة على ما صرح الاكثر فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم
الا انه ليس مما للتخصيص ماله من الاخص قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه
قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة
[illegible] التجنيس [illegible] الجنس [illegible] الوحدة فادى شتغ بما هو من خواص الجنس دون الفرد اعني
[illegible] المفتاح [illegible] قطعا بدون الوصف [illegible]
من انها متواترة قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروط بالجزم بان لا موجب
للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف اما في الاول انتفاء المشروط فظاهر واما انتفاء الشرط فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا في كلام
الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون بكلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء جميع ما سوى الدلالة على نفي
الحكم عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية
ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا لتقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرح بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة
اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح والذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما فيه وكانه جعل من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد بالوصف
الذي يكون للتخصيص لتعقل شيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني لعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي
الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما ذكرنا من الدليل نظير الجواب عن الدليل الثالث بان
انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيره قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم
علة اخرى [illegible] يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او [illegible]

فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا ولا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم وعدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الشرعي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اوردوا مسألتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسألتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله ولا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دل على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع لانه لا حاجة الى البيان فانهما صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانهما ولدا ام ولد كذا قال ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما بعدها فلا فان دعوة الاكبر مسألتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولدا امة فيحتاجان لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا متن اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض بناء على هذا المفهوم لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لا حاجة اليه جاز شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله اي السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وههنا اي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فاراد وان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم بها والما خصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رح عملا بشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا يعني ما ذكرنا في التخصيص بالوصف ما ذكرنا من ثمرة الخلاف وثمة يثبت ههنا ايضا

وهو غير مفيد لان المسألة من الاصول **قوله** مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب العادة جارية بذلك لصح ما ذكره **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة **قوله** في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لانعلم متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وبذلك اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** عملا بالشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبانتفاء الشرط ينتفي الحكم وهذا دليل يفيد به الشرط والاجماع على ما ذكر في الصفة من القبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله** وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة **قوله** بعينه ما ذكرنا اي بناء على عدم علية الحكم الا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم فلا تجب زكوتها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز

بان الشرط قد يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه تنتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط بهذا المعنى نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا فلا يكون الاية فيثبت الجواز بالاية وبنا بناء اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين وعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد وجب الحكم على تقدير واحد وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط اي على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وفائدة المبين ان المذكور ان الشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل على شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم منتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه وتحصيل النطق بالمفهوم فلا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال بقدر ما يحصل نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم على ما هو مذهب الشافعي من ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا وجوديا اصليا وقد يقال ان المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الانفصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته فما يثبت قبل الاستطاعة من جواز نكاح الامة علمت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الايات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ثبوت شيء على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء خرج من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فمال الشافعي رح الى الاول وجعل

من المفهوم ۱۲ قوله لان عدم الاتصال لا يتصور بالضرورة اي ان ترتيب النظم ليس على ترتيب النزول وفيه تامل ۱۲ قوله والتحقيق في الجملة الشرطية اه قال الفاضل الشريف ما ذهب اليه من ان الحكم هو الجزاء وحده مذهب صاحب المفتاح وهو على ان الكلام ساذج النحاة حيث صرحوا بان كلمة ان زائدة تدل على سببية الاول

منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وهذا التفريع على ان المتعلق ينعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية + فان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث

لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني + ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر + ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لا يصح الاداء وان قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر + ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء + + + +

التعليق بمنزلة المبتدأ والخبر ثم ان الشافعي رحمه الله الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وعدمه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منعقد ... وصار الشرط ... عند ابي حنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه ... للحكم ... مبنيا على عدم دليل الثبوت الاحكام شرعيا مستفادا من نفي الشرط ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على العموم التقادير حتى يقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين يعني وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وانما اثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى جريانه في السبب والشرط مطلقا سواء كان في صورة التعليق او دونها اشارة اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ومثل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا ونفس الوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او يلازمه زمانا لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز فيه ومعنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر

٢٠٣

وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروع مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط * فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب والفرق بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية *

في الاسدار ان الحل والحرمة اذا كانا لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان التحريم لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء مفضيا اليه كما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك عدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعا من انعقاد المضاف سببا فانه ... انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي للتحقيق البر فيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة ... الثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط ... الخلال التعليق جعل كلاما صحيحا له وفيه ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين تنجاد عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا بعدمه كالشيء والثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لحرمة اسم الله تعالى لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما مانعان عن ارتكاب محظوريهما وبعده لارتكاب يصير ان سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى بخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة للايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليها **قوله** والفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى به الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان التعليق وجوب الاداء باشتراط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلاف في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران

وتبيين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل شرط الخيار فان نهرين داخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط بخلاف البيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان الشرط داخلا على السبب يكون على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب لئلا تخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المقيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق وانشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد اي من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبرية ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا

قوله وتبيين الفرق لما جعل الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيتعلق بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة تنافي الاقتصار على مجرد الحكم وتعليق على الناقص بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض والقائل ان يقول العتاق منه من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **قوله الباب الثاني** من البابين الذين اوردهما في مباحث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المقيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لا ان الخبر والانشاء من تمام اللفظ المقيد لمطلق الحكم تقييد اللفظ بالمقيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء بضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المقيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المقيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فلا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لانه يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فيعين الخبر بهما ولذا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور

قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادة الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان

واما الانشاء فالمعتبر منه باعتبار ما يهمنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا ومجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي

بالفعل قلت نظرا الى ظاهره واخبره فان قلت نفي مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي تأسيا بالائمة حتى يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال المهم ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بتقييد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يقيد بالعلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اي تشيرون ولهذا بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد بغير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والامر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول ح يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظ فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر اي صار صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا كما نقل عن مذهب ابو الحسن البصري انه ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة بكذا وهل يجب اتباعه علينا ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللخصم مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع

تتمة صفحة ١٩٣

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

صفحة ١٩٥ قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

صفحة ١٩٦ [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

صفحة ١٩٨ [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

متعلقة بمسئلة ... ان [illegible]

قوله [illegible] الكلام [illegible] التخصيص [illegible] عليه [illegible]

قوله [illegible] الاصل [illegible] القياس [illegible]

[illegible]

الصلوة المفروضة في اول الوقت

قوله اذا امر [illegible] الصلوة المفروضة في اول الوقت [illegible]

قوله [illegible] القياس [illegible] المفهوم [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] الاصل [illegible] التعليل [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

يكون التقييد لنفي الحكم او [illegible]

قوله لانه [illegible] الاسم [illegible]

قوله [illegible] العموم [illegible] المفهوم [illegible] الاشتراك [illegible]

[illegible]

فانه ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه لو اصل ولم يفعل فعلا يصح نفيه اى نفى الامر اى يصح نفيه عرفا ان يقال انه لم يامره من هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس حقيقة في الفعل الذى هو بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز او الفعل يجب به وقوله او الفصل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر علمنا انه حقيقة فيه اى في الفعل لكن الدلايل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اى الدلايل التى ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعل فان تلك الدلايل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعل وسياتى واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا على الرسول فالقول مراد جزما فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج على اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فيصح قولنا ان الدلايل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف للمقصود اى الامر القولى كاف للمقصود وهو الايجاب والرأوف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا كما رأيتمونى اصلى ثم انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل

منفرع عليه وهو ان فعل النبى عليه الصلوة والسلام للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فقناعتهم في الامر تعجبين من امر الله وامتثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتمونى اصلى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته به ثابت بدليل مستقل قوله فان لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فيترجح الاول والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا لمقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطى والثانى ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان ينفى انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثانى انما يدل على ان الامر الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بل بمعنى مصدر فعل الذى يشتق منه امر بمعنى فعل وامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء فالاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان اول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب لما ان الفعل يجب بالامر ويثبت فيكون من اثاره وقد يقال تشبيه الداعى الى الفعل بالامر فيكون الفعل امرا فيسمى الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر تسمية للمشبه اى المقصود بالشان الذى هو مصدر شانت اى قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو الفعل لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى ما اعده فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف صاحبه قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل يحتاج الى اخبار مما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه وتمسك بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل عليه الاول فلان الدلايل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول [illegible]

وموجبه التوقف عند ابن شريح حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك د الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا ه الاباحة نحو كلوا
و التهديد نحو اعملوا ما شئتم ز الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ح الاكرام نحو ادخلوها بسلام ط التعجيز نحو فاتوا بسورة ى التسخير
نحو كونوا قردة يا الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم يب التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا يج الدعاء نحو اللهم اغفر لي يد التمني
نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي يه الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون يو التكوين كن فيكون

المخصوص للايجاب الايل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سياتي بيانه استدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل
لان المشترك لا عموم له اما كان من مذهب الخصم عموم المشترك تعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب في الفعل فكيف يمنع ان الفعل
لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فقط على ما ستعرفه واما في هذه الاية فيتوقف على عموم المشترك وهو ممنوع
واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا لفظ موضوع للايجاب اتفاقا وهو القول فيكون جعل الفعل للايجاب
مصيرا الى ما هو خلاف الاصل فلا يجب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك اشارة الى الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصل لانه
الاطلاق على ما هو ملتقطين لكن المقصود ممنوع وقد يقال ان الوضع للمعاني انما هي العبارات لا غيرها واختيه بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول
لا الفعل والقول المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كالمقاصد الماضي والحال
والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ذهابه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم انما يأتي كون الفعل للايجاب
لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مخصصة به بدلالة
الدالة على ذلك وان عظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه لهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم اهتمام به اما الثالث
وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلا نكونه فعلا موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الا
بعد قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بكون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والا قرب ان يقال
وجوب الاتباع في الصلوة يثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روي ابو سعيد الخدري رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال صلى الله
عليه وسلم ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما او بما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل
اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك قال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم نعم ما قال الامام الغزالي من انهم لم يتبعوا في جميع افعاله بل
صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر تخالفهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول
الحقيقي المسماة اعني الصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن شريح من اصحاب الشافعي رح الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان
كثيرة بعضها حقيقية اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في
تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من
المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له لانه للوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب
الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه متعلق بالمصالح الدنيوية
والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا الامتنان على العباد بقرينة كلوا مما
رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استطال

قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهية كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي وهو المشي في نعل واحدة ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل والتوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق اي حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم وتحقق مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وفيه احتمال خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني لها ايضا لم نرع انه محكم وعند العامة هو واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم تلك الليلة حتى كان انجلاء بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله

الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف بانه ليس موجب فعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع بالمعاني لا الظهور فيه لكن انما يدعى ان الامر محكم في اصطلاح الشارع بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل يدعى انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه هذا تقرير او لان الواقفين في الامر والنهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهية او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول بانه مشترك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول بانه مشترك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل وبين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لان الطلب وجود الفعل وادناه المتيقن هو الاباحة فقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادنى ما هو الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك زائدا على الرجحان قال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان النقص ثابت من وجه دون وجه فلا يحمل على الاباحة والندب بجعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة

من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فيفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا
اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد
من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد
من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل
فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم
بفعل لا يكون لهم الخيرة والحكم بالفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك
فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب وانما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد بالقول التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجوب مرادا من الامر
اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر

او جاء في النص عليات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فحذرهم وعذرهم عن اصابة الفتنة
في الدنيا والعذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم [illegible]
عليها ان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره فيقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه [illegible] فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله تعالى
وامر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك
اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا حاجة للتحذير عما لا محذور فيه [illegible] ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب
لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسألة [illegible] وعلى التقدير يكون امره عاما [illegible] بل هو مطلق لا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب
لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والمراد من هذا التحذير بقرينة السياق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن [illegible] واجب وامره مصدر مضاف
من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لانا ندعي ان الامر المطلق للوجوب [illegible] من الآية التهديد على مخالفة
الامر [illegible]
في سياق النفي [illegible]
نكرة في سياق [illegible]
تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم [illegible] فقضاهن سبع سموات اي خلقهن [illegible] فيتعين الاول
الاطلاق على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز [illegible] ان المراد من الامر القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى
اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا او شيئا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج
الى التقدير بالباء وهو خلاف الاصل وعلى التقدير الثاني لا يصح نفي خيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او شيء او
اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد

وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر وجد المامور به فاذا اي كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر ثبت بعدم الاختيار فلم يثبت به ويثبت الوجود لانه مفض الى الوجود وخير من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص لا بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امر النصب على المصدر او التمييز في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له ونصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب الزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب قوله وعلى المذهبين اي سواء كان قوله فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظ لان معناه نقول له احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكوين الاشياء به على ما هو راي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر ضميمة الايجاد ومعتبرا به في وجود الاشياء على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكوين المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم شيء الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد ما قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي باثره مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة سواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن فكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى

مسئلة وكذا البعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا بالمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب لعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر توجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبرنا المعنيين واثبتنا الامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع نسيان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب الزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب المحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وللقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم للارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين امره واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها الآية والمكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق ومنها دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا اتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه لطلبه بمثل صيغة افعل ليدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب ايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير فاذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة من الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي

مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه

اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فتحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن ينبغي قولنا ان الامر للاباحة هو ان يدل على جزء احد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل

عن سؤال احد عليه السلام انه قال الطلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ثم لا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام وعند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من حيث هي لان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى ان دلالته في هذا على كون صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة الوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكر تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة

الا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي
هو جزء بهما لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت والعدم الدليل على حرمة الترك التي هو جزء آخر للوجوب وفيه بحث دقيق هو ان الاباحة
او كل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل
الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه
في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان للفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب
المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما
على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء للوجوب بمنزلة التحليل بل الثلثة انواع
متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعل جزء له قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رح الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل
على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا
حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل
الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان
مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل
في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزءهما الذي هو بمنزلة الجنس ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ
ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا
ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه ونقل
على المصنف رح من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فهم بمقدميته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك
والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان الماذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه
والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي
للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه والافراد
في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدول عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد
وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان
لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث
انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على المطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية
وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلول كل منهما
جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب
انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ

يتعلق بصفحة ٢٠٩

قوله ... من الفعل ... [illegible]

قوله ... [illegible]

يتعلق بصفحة ٢١٠

قوله ... [illegible]

٢١١

قوله ... [illegible]

٢١٢

[illegible]

تعليقة صفحة ٢١٣ ...

تعليقة صفحة ٢١٥ ...

قوله ...

تعليقة صفحة ٢١٦ ...

... الى الم ... فان قلت استعمال ... الفعل والاذن ... من ارادة الحقيقة فاذا ... بدون ان يكون القرينة ... الى قرينة اخرى قلت ... والمجاز ... ارادة الوجوب بالاذن ... فقط بل ... بين الحقيقة والمجاز ...

قوله الا ... على الرجل ...

هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي رح فلا يكون مجازا
لان هذا دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق
اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب يبقى
الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رح فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب
بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل واحد من الاجزاء
ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة
التي يثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق
عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد ال
اقرع بن الحابس في الحج العامنا هذا ام للابد ففهم ان الامر بالحج يوجب التكرار فانا اعتبره لسائر العبادات وعند الشافعي رح يحتمله لما قلنا غير ان المصدر
نكرة في موضع الاثبات فتخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى ان كنتم جنبا
فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لا يلزم التجدد ولسبب لا بالمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر فرد وانما يقع على الواحد الحقيقي
وهو متيقن او على مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك يوجب الثلث
على الاول ويحتمل الاثنين والثالث عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين الا ان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون
واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لانه عدد محض لا دلالة للاسم الفرد على العدد وقد ذكروا في هذه المسئلة ثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا
وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة

واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الحيوان لا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك
فاذا قام يجوز ان يرتفع الجزءان جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي رح بدليل ان دليل الوجوب دال على جواز الفعل
وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل على ارتفاع
وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة عليه لو لم التضمني لا دلالة المجاز
على ما يلزم المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في الاطلاق ١٢
قوله فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة و
ان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر وتعميم الافراد في زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع
ايقاع الافراد في زمان ولتغاير فان في مثل طلقي نفسك يجوز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا اقتصر
في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المفيد بقرينة العموم والتكرار او
للمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام
لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار
من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد اذ لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما
فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما
اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع

وهى ان دخلت الدار فطلقى نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى لانه لا رواية عن هولاء فى هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بالشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا قال فى المتن فى ان دخلت الدار فطلقى نفسك ينبغى ان يثبت التكرار على مذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى

العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبى عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس الكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم المعنى لو قلت لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر وقلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثانى مذهب الشافعى رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يستفيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سوال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم وحينئذ الضمير فى قوله يحتملهما الى المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى واقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك الشمس وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما هو من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب فان قيل الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه ح لا معنى لقوله لا بمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك ح لا اشكال فظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفى الا بدليل كما صرح به المص رح فى مسئلة ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولذا عبر فى التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضى التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يوثر التعليق فى اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بالشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى اشتراء اللحم الا مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسى رح المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير له بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك و طلقى نفسك فقد سبق فى بحث الاقتضاء وللقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن لشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو لمطلق ذو الاستغناء ... الى الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل

فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت بالامر وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت بالامر ليشتمل النفل

قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دال على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد لان كل اسم دل على مصدر لم يحتمل مصدر العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف عليه وضمير تحمل للمصدر وبه تحصيل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي يكون سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن كلام المصنف رح في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني فاقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع والجواب ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك وانما يختلف بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رحمه الله يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق وجوبه مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف للاداء بقوله اولا على انه يتعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا يتعلق بقوله المقدر شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رح الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان وغير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب ح فيصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها واتيان ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين والمثل في الافعال والاعراض بجادهما والاتيان بهما فان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوجوب ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك ولما اذا شرع فيه فسد فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد من المديون وكذا اذا نوى ان يكون ظهر لو

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا وانّ القضاء يجب بسبب جديد عند البعض الا ان القربة عرفت قربة في وقتها فاذا فاتت شرفها
لا تعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما يجب به الاداء والادا فيما يجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت الا في صورة سيذكر فيها الشرع قربة

قضاء ثبت ظهرمسا ادعيره قضاء من غيره لا يصح مع قوة الالتباس بخلاف حرف النفل مع ان المتانة فيه اعلى فان قلت قد دخل في تعريف الادا ايضا الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا نهي اذ ترك المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الادا بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الادا قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الادا والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الادا بالواجب اعني ما جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما تيات فعله والسعي ابراكه هذا معنى المندوب ادا فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح لانه ليس في العرف اطلاق الادا عليه كالاصطياد ومثلا الاثم ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى ادا على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الادا قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا ادا لم يكتف بقوله من جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد ههنا لفظ الامر لا صيغة وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول البعض **قوله** ويطلق كل منهما اي من الادا والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وقولك اديت الدين وتويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الادا مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي نص مبتدأ مغايرا للنص الموجب للادا ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا العلة بثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الادا احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر في مقام القياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام الركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئات اثبات المثل حينما لا ايقال او وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقت بسبباي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت غير ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الصفات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وكما انه في النيات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يتلافى احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس

٢٢٢

تعلقه [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

صفحه ٢٢١ قوله تعيين [illegible]

[illegible]

صفحه ٢٢٢ [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ينافي الرخصة ١٢

قوله لا يسقط وجوب الاداء ان سقوط الوجوب باحد الامور الثلثة وهو وجود الاداء او الواجب بالقدرة ١٢

قوله فالواجب بالقدرة الميسرة اي الواجب الذي وجب بالقدرة الميسرة كالزكوة النصاب ١٢

قوله فقد تم اذا كانت الخ قيل هذا الجواب في غاية الجودة عن الحق فان الله تعالى عليم ولم يكن في الوقت المامور به ما ليس في غيره لم يتعين له اذ يستحيل ان يكون ذلك [illegible] امرا اتفاقيا [illegible]

[illegible]

[illegible]

فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا فقوله عليه السلام فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها استدلالنا بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في واذا ثبت في الصوم
والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب
السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا لايجاب ابتداء فهو جواب اشكال مقدر وهو ان القضا
انما وجب بالنص وهو فعدة الآية فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الادا فقال في جوابه وما ذكرنا
من النص الى آخره واليضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى
هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر

لذلك فان للتقرب بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب
فان قيل الامانة تقابل بالمثل او الضمان فما الذي اوجب شرف الوقت لفاته قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع العبادة وتماثل شرف الوقت واما الضمان
بالعدوان فقد انتفت في غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب وتاخيره
عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان مراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بها على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص رحمه الله جعل
لما فهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء ترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام آخر والصلوة
في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بها على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت
الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج
الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها
فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب
ودليل مبتدء لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص الايجاب القضاء بل لاعلام بقاء الواجب في حقوق شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان
اخراج الواجب عن الوقت لعذر والقياس مظهر لا مثبت في كون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون
بالوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة
واليضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير وكانا سواء فلا يقتضي ذلك ايضا لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في
يوم الخميس فاذا فات الايقاع في يوم الخميس الذي هو كال المامور به بقي الوجوب بعد النص فيخرج لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم
اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله تعالى ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا
بصوم جديد ولا يجوز ان يقضي في رمضان آخر لكنه تقع الصوم خلافا لزفر رحمه فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون
الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وذلك سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بالصوم مقصودا مخصوص به
بمنزلة ما لو نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم ولا
لكان المناسب ان يقول السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص
الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه
بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لا يجاب الشارع الفعل على المكلف

[illegible]

٢٢٥

اى اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى ان يجوز قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان آخر
لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف
فيجوز القضاء فى رمضان آخر قلنا القضاء ههنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه
اى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط فى رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اى عارض شرف الوقت
بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا الصوم
مقصودا اى الصوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ
سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا
احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع
سقوط زيادة ثبتت لشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع رعاية شرف الوقت كما ان الاداء
يجب مع فضيلة شرف الوقت وعليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت
والمصنف بنى على الاحوطية ما قال لان ما ثبت لشرف الوقت الى آخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة اذ اوجب نقصانا
فالزيادة هى افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط
وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من مكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجر بتلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان اولى
من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة لشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب
صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى

بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب عين ما اوجب الاول فكذا فى ايجاب الشارع والتقرير الجواب ظاهر من الكتاب
وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف لا اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت
لشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من الاكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت لشرف الوقت
من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل
السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد فى رمضان الثانى فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف
الا بالصوم وايجاب الشى ايجاب لتوابعه وشرائطه التى لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضى
جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه وخصوصيته
بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف
فثبت لعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام
سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على الاكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة لشرف الوقت فسقط ما ثبت لشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق
العجز من الاكتساب فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة الصلوة وجبت مع شرف الوقت وتحقق العجز عن ادراك
شرف الوقت بخروجه فبقى اصل الصلوة مضمونا لشرط الطهارة قوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت لشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين
اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت لشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت لشرف الوقت

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود وعلم ان سقوط شرف الوقت یوجب وجوب صوم مقصود ولا شک ان وجوب القضاء مع فضیلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضیلة شرف الوقت اذ فضیلة شرف الوقت فضیلة یغلب فوتها بخلاف فضیلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشکلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام رح وقد فسر فی بعض الحواشی الوجهان بغیر ما فسرت لکن لا یخفی علی ذوی الکیاسة المارسین للعلوم ان الدلیل الذی استدل به علی الاحوطیة یدل علی ان المراد ما ذکرت لا ما توهموه والحمد لله والهم للصواب

من الزیادة وذلک بان یقتضی الاعتکاف فی رمضان آخر والدلیل کونه احوط الوجهین هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزیادة لما احتمل السقوط بمضی رمضان فالنقصان الثابت بهذه الزیادة الواقعة بشرف الوقت اولی باحتمال السقوط والعود الی الکمال الذی هو الاصل فی الاعتکاف وهو ان یقترن بصوم مقصود مخصوص واذا عاد الاعتکاف المنذور الی کماله لم یتأد بالاعتکاف فی رمضان الثانی لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتکاف ولانه وجب کاملا فلا یتأدی ناقصا ووجه اولویة سقوط النقصان امران احدهما ان الاتیان بالعبادة احوط من ترکها وایجابها اولی من نفیها والعبادة تتأخر من النقصان فیما سقوط النقصان فیها یکون اولی من سقوط الزیادة وایضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تکثیر للعبادة وتکمیل للاعتکاف فیکون اولی وثانیهما ان موجب سقوط الزیادة امر واحد هو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثانی وموجب سقوط النقصان امران خوف الفوت والنذر بالاعتکاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانی یوجب قضاء الاعتکاف قبله ولا یتصور ذلک الا بسقوط النقصان وایجاب صوم مخصوص به واما الثانی فلان الاعتکاف شرع بالصوم له اثر فی ایجابه حتی لا یسقط الا بعارض فی النذر بالاعتکاف یثبت صوم مخصوص به وهو معنی سقوط النقصان فاذا ثبت ما یثبته خوف الموت فاولی ان یثبت ما یثبته خوف الموت وشیء آخر مع تحققهما جمیعا لان قوة السبب وکثرته ادعی الی وجود المسبب ولا یلزم من ذلک اجتماع المؤثرین علی اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثیر والایجاد فان قلت الزیادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فی رمضان بعینه لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الی ما ذکرتم من التطویل قلت السبب قد یکون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ینعدم بانعدامه کالصلوة وجبت بالوقت ویبقی الوجوب بعد انقضائه فلا بد فی بیان المطلوب مما ذکر وفیه اشارة الی الجواب عما یقال ان سقوط شیء لا یصلح دلیلا علی وجوب صوم مقصود فیکون وجوبه ثابتا بلا دلیل وذلک لان النذر بالاعتکاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت کان مانعا عن ثبوت الحکم فبعد زواله یثبت الحکم بوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان یحتمل بفتح اللام علی انها اللام الداخلة علی الجملة الاسمیة مبتدأ ای ان یحتمل وجزاؤه اولی وضمیر یحتمل عائد الی النقصان والرخصة ووحدة لاتحادهما معنی اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثانی بتنکیر الوصف تارة وتعریفه آخر مبنی علی انه علم اذا قصد به معین ومنکر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزید الفاضل وزید آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغایرا للذی نذر الاعتکاف فیه ایا ما کان وبرمضان الثانی الذی یلیه وهو معین الا ان قوله فی تقریر السؤال ولا یجزی فی شهر رمضان آخر کان ینبغی ان یکون بالتنکیر ولذا قال المصنف رح فی رمضان آخر لابهامه والی رمضان آخر لتعینه لان علمه هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول علی الحذف للتخفیف ذکره فی الکشاف وذلک لانه لو کان رمضان علما لکان شهر رمضان بمنزلة انسان زید لا یخفی قبحه ولهذا اکثر فی کلام العرب شهر رمضان ولم یسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذکره تبیینا لهذا علی قصد التفسیر وههنا علی قصد التقریر لیستنتج منه ان سقوط شرف الوقت یوجب وجوب صوم مقصود لانه یوجب سقوط النقصان الذی هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفی النفی اثبات فی کون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فیکون موجب السقوط موجبا اذ فضیلة شرف الوقت فضیلة یغلب فوتها لان الاعتکاف مشروع فی جمیع الشهور الاثنی عشر وهذه الفضیلة لا توجد الا فی واحد منها بخلاف فضیلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا یکون الا بالاعتکاف فی رمضان **قوله** وقد فسر فی بعض الحواشی الوجهان بغیر ما فسرت فقیل احدهما ایجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ایجابه بسبب جدید هو التفویت والاول احوط والظاهر ان لا یجب علیه القضاء فی صورة الفوات دون التفویت کما اذا احدث به فی رمضان مرض مانع من الاعتکاف دون الصوم کالاسهال مثلا وقیل احدهما ایجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتکاف بلا صوم وتعذر ایجاب الصوم بلا موجب کما هو احد الروایتین

والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضى ما انعقد له باحرام الامام مثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمسافر فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام لا بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة فى غير مصره وقد

فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق للمقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا

عن ابى يوسف والاول هو ان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفى الثانى اسقاط الاصل الواجب لتعذر ايجاب التبع فالدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل عدم التادى فى رمضان الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى تغيير الاحوط وهو التادى فى رمضان الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص رح لا الوجوب بسببه كما فى التفسير الاول ولا سقوط القضاء من اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسير بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقيم بمعنى ان العادة انما تطلب اعادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما فى الصوم والصلوة فسقوط النقصان هو عدم وجوب الصوم المقيم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد فى رمضان الثانى ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى او حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المص رح ان التقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفى العبارة تسامح لان الاداء المحض هو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والاداء بالجماعة صفة مقصودة بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التى شرعت فيه الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المص رح اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اى ما فعله حال كونه لاحقا بجميع صلوة ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل مزيدة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب البعض الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور بزيادة النقصان **قوله** كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وعاد بعد فراغه واتم صلوته فعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حق الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** فى الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال **قوله** وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه وانما لا يفارق الاصل

اوكان هذا المسافر مسبوقا اى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر فى صلوة الظهر فى الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما اتم صلوة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو موقف هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون فى المقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا اى لان اللاحق لا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اذا سها فى القدر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سها لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا فى هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لا يقضى لان ابطال الاصل الى آخره اذا ادى الزيوف فى الزكوة فان قيل فلم اوجبت الفدية فى الصلوة قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص لوجوب الفدية اذ ثبت فى الصلوة للشيخ الفانى والنص ورد فى الصوم وهذا الحكم لا يدرك بالقياس فينبغى ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة فى غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصل هو مثل بقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة فى الاضحية قلنا يحتمل فى الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب والواجب فهو ترجو القبول به فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون اتيانا بالمندوب ومحمد رحمه قال فى هذا موضوع ترجو القبول وفى الاضحية لان الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى

الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم تعلل بهذا التعليل المسنون

قوله اما القضاء يعنى انه اما محض كمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة فى الحج يشير الى قول لعامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى فى العبادات البدنية الا ان فى الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والاثر تنبيها غير معقول وفى قوله وثواب النفقة فى الحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضى تعديل الاركان الفائت فى الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكوة لانه اما ان يقضى الوصف وحده وهو غلط لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نصا ومع الاصل بان يقضى صلوة معدلة الاركان ويقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة ابطال الوصف وهو نقض الاول بالمقول قوله قلنا بالوجوب احتياطا اى لا تيانا ساقط الا دلة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير تعليل بالعجز يكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة لتحسينه فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه فى الزيادات فى فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى قوله وفى الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكرنا وبوجوب التصدق بالعين

وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت حتى لم ينقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا لا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ورفع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن الركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا ينقسم الى هذه الوجوه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب بدل الصرف والسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

او والقيمة في الاضحية لانها عبادة مالية يثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت للغنية او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء الايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية من الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله لكن الركوع شبه بالقيام من حيث بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما تحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله ينقسم الى هذه الوجوه الصواب على هذا الوجه لما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اي وتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا الا ان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا لفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان مالا دينا في ذمة المديون فتقاصا فالمثل فعلى هذا لان قضاء الدين لا يكون تسليم عين الواجب وهو ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين بمثله والقرض

والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض
عند ابي حنيفة رح وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا
لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهرها اباها فاستحق فصورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على
ان امهر اباها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء
اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه
ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء لما روي ان رسول الله عليه السلام

قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما من ذلك فسلما مابدي بهذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب وباع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداءه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت من المبيع كانت ازالتها مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا فهلكت وفي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يمتنع الاداء ويطالب المديون بالجياد ... في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح للدائن ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة ليعتق الاب لتملك المرأة بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا تسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بالقضاء ثم ملكها البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلب لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق وحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى لعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك وباقامة البينة فانه لا يعود حق

دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين الذى يتعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها الا ان كان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر بالواطعام المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رح لا يبرء عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر ولعادة الخيافة لا ذمة بانه نعوذ به وان ياكل فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فيبقى المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل

المالك فى المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب الحمل به رضا المالك حيث ادى هذا المقدار قوله دخل على بريرة هى مولاة عائشة من سبى تميم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على النبى صلى الله عليه وسلم قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ووصف مملوكته ان الشئ الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وحله للبعض الآخر انما هو هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو الشئ بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن اداء القاصر فصل هذا ما عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب من الضمان ونقل عن الشافعى رح خلافه ولم يوجد فى كتب اصحابه واشار بقوله اطعام المغصوب الى انه لو اطعم ما هو غير من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او حنطة فطبخه لا يبرء وقيد بالطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب برئ من الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعى بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهى عنه فلا يكون ادار ما موراً به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل فى موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء تسليم عين حقه اليه الا انه يبطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهى عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تمسك بدليلين احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهى عنه والاداء مامور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والبراءة تحصل بالاداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نصير اللو قوله ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل قد ازال يده المطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما فى اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك فى ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرء الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل فى موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية لان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجرى مثل هذا التقسيم فى حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بجماعة فانه كامل او بالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول

ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو قتل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا القطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل او القطع وهو القصاص اذ القتل ثم موجب القطع والمراد بالموجب ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى ، اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى ، واما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد جزاء الفعل وهو القصاص فيما يجب جزاء للفعل فانهما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما تم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع قوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب في القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع ، والقصاص مثل غير معقول كما مر يضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند هما الا اذا احتمل صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية يتخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم الكمال اي عند تعذر القصاص بان فوت على القاتل نفسه لا القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية والقتيل لم يسقط لا لقضي الاثم ، قد ذكر هذه المسائل في حقوق الله تعالى فالآن تذكرها في حقوق العباد لتتفرع عليها فروعها ، فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء فلا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها ، ان لم يكن المنافع متقومة كيف يرد عقد الاجارة على المنافع وقد اقامها الشارع مقام العين فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح الا ان استيفاء البضع لا يجوز الا به ، اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ، ونجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما ، فتكون في نفسها كذلك ، اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة ، لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر

قوله ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يعيد رح تقسيم وتفصيل وعلى التقدير بن اما ان يكون خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النقض فاذا افضى الى القتل بان صار متمما اسقط حكم القطع في نفسه وصار داخلا في موجبه الشرعي وهو القصاص موجب القتل لان القتل ههنا اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة اذا كان بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل لافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف تعميم لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوت المحل قوله وعند ابي يوسف رح يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له ، والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا [illegible] قوله فلا تضمن المنافع [illegible] عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم توطية لاقامة الدليل فانه يقوم على عدم التقوم من المنافع سواء كانت مالا او لم تكن [illegible] التقوم وتحقيق ان المنفعة ليست مالا لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملك عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة لها قيمة وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز

علی قوله فتکون فی نفسها کذلک لان العقد قد یصح بدونه کالخلع فان منافع البضع غیر متقومة فی حال الخروج عن العقد وان کانت متقومة حال الدخول فی العقد ومع انها غیر متقومة حال الخروج تصح مقابلتها بالمال فی العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا یحتاج الی تقومها فی العقد فتقومها فی العقد لیس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فی العقد تکون فی نفسها متقومة ✤ قلنا تقومها فی العقد ثبت بالرضاء ✤ هذا منع لقوله ان ما لیس بمتقوم لا یصیر لورود العقد متقوما بل یصیر فی العقد متقوما بالرضاء ✤ بخلاف الغصب لما بینا انه لا تقوم بلا احراز ✤ فلا یقاس علیه ✤ یحتمل معنیین احدهما انه لا یقاس تقوم المنافع فی الغصب علی تقومها فی العقد والثانی انه لا یقاس کون المنافع مقابلا بالمال فی الغصب علی کونها مقابلا بالمال فی العقد ✤ لهذا المعنی ✤ ای لکون التقوم فی العقد بخلاف القیاس وهذا دلیل علی بطلان القیاس بالمعنی الاول ✤ وقوله وللفارق ایضا وهو الرضاء ✤ دلیل علی بطلان القیاس بالمعنی الثانی فان له اثرا فی ایجاب المال مقابلا بغیر المال ✤ ولا یضمن الشاهد بعفو الولی القصاص اذا قضی القاضی به ثم رجع ✤ هذا تفریع آخر علی قوله وما لا یعقل له مثل معقول لا یقضی الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولی القصاص فقضی القاضی بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم یضمنا ✤ ولا غیر ولی القتیل اذا قتل القاتل ✤ ای لا یضمن غیر ولی القتیل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم یفوتوا الولی القتیل شیئا الا استیفاء القصاص وهو معنی لا یعقل له مثل ✤ والقضاء بشبیه بالاداء کالقیمة فیما اذا امهر عبدا غیر عین فانها قضاء حقیقة لکن لما کان الاصل مجهولا من حیث الوصف ثبت العجز ای عن اداء الاصل وهو تسلیم العبد

لیس بمتقوم کالصید والحشیش فالمنفعة لیست بمتقومة فلا یکون مثلا للمال المتقوم فلا یقضی الا بنص ولا نص علی عدم بقاء الاعراض مع ظاهر انه لا یخفی ان انعدام الان فی کل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعیان وحدوث امثالها فی کل آن وقد سبق انه یسقط اللهم الا ان یخص الحکم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع فلا یرد والفعل لمحله ان یقول بل التقویم باعتبار الملکیة واطلاق التصرف وهی راجعة الی المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضیة الحوائج لا نفس الاموال قوله تقومها فی العقد ثبت بالرضاء منع لقوله ما لیس بمتقوم فی نفسه لا یصیر لورود العقد علیه متقوما فان تحاشت فیه تسلیم لعدم صیرورته متقوما بالعقد بل بالرضاء قلت لما اتصل العقد علی الرضاء کان التقوم بالرضاء تقوما بالعقد لان تاثیر الشیء فی الشیء یجوز ان یکون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلا یقاس علیه ای لا یصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فی الغصب بالقیاس علی تقومها فی العقد ولا اثبات اصل المدعی وهو مقابلة المنافع فی الغصب بالمال المتقوم بالقیاس علی مقابلتها بها فی العقد اما الاول فلان الحکم فی الاصل یثبت بالنص علی خلاف القیاس لانتفاء الاحراز فلا یصلح مقیسا علیه واما الثانی فلوجود الفارق وهو الرضاء فان له اثرا فی ایجاب المال فی مقابلة ما لیس بمال کما فی الصلح عن دم العمد لا یقال کل من المانعین موجود فی کل من القیاسین فما وجه تخصیص ابطال الاول بکون الاصل علی خلاف القیاس وابطال الثانی بوجود الفارق لانا نقول الثابت علی خلاف القیاس هو تقوم ما لیس بمحرز لا مقابلة غیر المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بکل منهما والرضاء انما یؤثر فی صحة استبدال ما لیس بمال بالمال لا فی جعل ما لیس بمتقوم متقوما فخص کل من القیاسین بمانع قوله وهو ای استیفاء القصاص معنی لا یعقل له مثل والمال لیس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنی لان فی استیفاء القصاص معنی الاحیاء لما فیه من دفع شر القاتل ودفع هلاک اولیاء المقتول علی یده بناء علی قیام العداوة وفی حیوة اولیاء المقتول واحیائه حیوة للمقتول وبقاء لذکره وهذا المعنی لا یوجد فی المال وانما یثبت فی الخطاء علی خلاف القیاس صیانة للدم المعصوم من الهدر بالکلیة قوله والقضاء الشبیه بالاداء کتسلیم القیمة فیما اذا تزوج رجل امرأة علی عبد غیر معین فان الحیوان یثبت فی الذمة کالابل فی الدیة والغرة فی الجنین وهذا جهالة فی الوصف لا فی الجنس کما فی تسمیة ثوب او دابة فیحمل فیما یبنی علی المسامحة کالنکاح وان لم یحتمل فی البیع فتسلیم عبد وسط اداء وتسلیم قیمته قضاء حقیقة لکونها مثل الواجب لا عینه لکنه یشبه الاداء لما فی جهة الاصالة بناء علی ان العبد لجهالة وصفه لا یمکن اداؤه الا بتعیینه ولا تعیین الا بالتقویم فصارت القیمة اصلا یرجع الیه فی تعیین الوسط الواجب فی العقد وتعیین مقدار ما علی الصبی من کان العبد خلفا منه فان قیل فینبغی ان یتعین القیمة ولا یتخیر الزوج بین اداء العبد وادائها فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الی الاول یجب هو کما لو امهر عبدا بعینه وبالنظر الی الثانی یجب القیمة کما لو امهر عبد غیره قضاء لا الواجب بالعقد

فوجب القيمة فكانت اصلا ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فتخير بينه وبين القيمة وايهما ادى تخير على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء وما يشبه الاداء

فصل لابد للمامور به من صفة الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك منبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحاق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وما انا من اولئك لكن اوردت مع العجز عن درك لادراك قدر ما وقفت عليه وفقت لا يراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له الثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل ويقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره

كانه احد الشيئين فيخير الزوج لو التسليم عليه لا على المرءة فبايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا لفصل وجهان ليس لاصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا من تخيير الجبر بين الاصل وهو العبد تامين اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لابد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء اما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام او نحوه وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرفته لو المصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر وسيلة وحسنها ثابت بالعقل وموجب الامر المامور به قوله هذه المسئلة اى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم تتفرع عليه مباحث من ان الحسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يحتمل ان يريد بالمنقول علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال الباري تعالى بل تتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق بالنهي يكون قبيحا ثم ان معرفة ان الامر مهم في علم الفقه لانه يثبت بالامر الا ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شرفه الى هنا مع هذه المسئلة مبني اي انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه عسر الوصول اليه ولو ادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة ممن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقدر رجي عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره لم يتنبه للخلاص في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحاق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما قاله بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي ما يشبه الحق وليس بحق قوله وقفت اي جعلت واقفا عليه ووفقت اي جعلت ملائما لاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء

لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به او منهيا عنه فلهذا قال * فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة والندب * والقبيح ما نهي عنه * سواء كان النهي للتحريمية او الكراهة * وعند المعتزلة ما يحمد على فعله * سواء يحمد شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن * وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح * او بالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا التفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا * وما ليس كذلك * اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما * فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت ان الحكم عنده مبني على الاصلين اعني ... مذهبه ونسيلين **

متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا اي نص الشارع عليه على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه والعقل ايضا والثالث عند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين اعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل باثبات مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية من الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فيدخل في فعل الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وجه سمي الحسن فالاولى ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشتمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم فاعله عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترز بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما للعاجز ان يفعله قد لا يكون حسنا بل يكون قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا فالحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشتمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشتمل الحرام والمكروه كاشتمالهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان فعل غير المقدور والذي لا علم بحاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح داخلا في الحسن من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف وللقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله او لا يفعله انه لا يحرم ولا يجوز له ان يفعل فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وان اريد انه يتيسر للقادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي دخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يتحقق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الاول

٢٣٦

لاثبات الاصليين اما الاول فنقول لا نسلم انهما ليسا لذات الفعل او الصفة لانه لا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اختصاصه به في النعت فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقديركم ايضا لانكم تقولون ايضا هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او الصفة لجواز ان لا بد من فاعل يقوم الفعل والحسن به وان عني معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فنقول ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن على تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف رجحان فعله على تركه على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما وللا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه اولا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان يتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فان كان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب لامكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عنده وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل والى الاضطرار والتسلسل باطل فيثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اتمسك بما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات

لاثبات الاصليين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان الفعل ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبيح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو خلاف ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترض على ضعفهما وعدم تماميتهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به لانه يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن لان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على الفعل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل لا لذات الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز واليه يشير قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر فما كان بعضهما قائما بالآخر ضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى حالا والآخر نعتا ويسمى محلا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له لا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية الشيء موقوف على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا لظهور ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجوديته بما دخل عليه حرف النفي لبعد عدمية صورته لزم الدور الثالث

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بها الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدا في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا يدل على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج

فيقولون باتصاف الفعل بالحسن والقبح لعينه لما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ... الا التزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض فلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فمثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود والعدم فان افتقر الى مرجح مع الفعل لا يجوز معه الترك بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل العبيد على ما وقع في تقرير المصرح وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وانه ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة ايضا جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اضطراريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بفعل اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل لم لا يجوز ان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ويكون اختيار الاختيار

واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الافتداء والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وهو وان كان يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار تساوي الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة ولا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد او علة الاحتياج الى المرجح عند الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به وقبح التكليف عندكم كما او كان الموجد هو الله تعالى ولهذا قال المصرح انهم لم يوردوا على مقدمة ... منعا يعتد به وانه قد خفي منشا الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصرح اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او سخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل وذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام والقعود

٢٣٩

صفحه ۲۴۲

قوله

قوله

قوله

صفحه ۲۴۲ سطر

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجود
ذلك الممكن بدون شيء مما يتوقف عليه لكن ما يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم المحال لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك
الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة
وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح
وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه
محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه
وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب
عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة
يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه
لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وللايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة
فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبارات او يكون ايقاع الايقاع عين
الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في
جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية
هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه
بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معنى
التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية
مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات وتمتنع انتهاؤه الى ايقاع
قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده
عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة
موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج
الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب
الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل
لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة
امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه
لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان الملازمة ظ واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان زعموا ان كل موجود ممكن محفوظ بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه

لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لتوقفه على شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان لزم الرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب عنها وان اريد به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وليظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رح زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول الكلي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها ومع ذلك يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف رح مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه لو امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب ويمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبا قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره في وقت ارادة الله تعالى فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوظ بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف

مع العلة الناقصة لايجب ومع التامة لايكون الوجوب الامعا ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب مع الوجود وليس الاتفاق بحيث لايحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا متغايران مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور موجودة في الخارج ولا معدومة

بانه ان اريد السبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر لزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن من العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل بمعنى ان تعقل وجود الممكن لايتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لاوجوب مع العلة الناقصة فضلا من ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشئ اثر الشئ وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا الوجوب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لايضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لايجب مع شئ من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لامحالة قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما متساويين بالنظر الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مغايرة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي ذكره المصنف نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لايوجب تقارنهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه والغرض لاخفاء في انه يصح ان يقال وجب فصدر وفوجد دون ان يقال وجد فوجب فصدر وان توقفنا في تحقق السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لايجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المغايرة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لابد ان يشتمل على امرين موجود ومعدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا اقول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لايمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن الموجود قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت ترجيحا من غير مرجح بمعنى وجود

تعليقه صفحه ... قوله ...

[illegible]

قوله ...

[illegible]

تعليقه صفحه ۲۴۳

[illegible]

بقية متعلقة صفحه ٢٣٢ من قوله

[illegible]

متعلقة صفحه ٢٣٣

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٧٥

كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم او جب في وقت معين محدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان او جبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثا ثم ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة وهي اما موجودات محضة فهي مستندة الى الواجب فيلزم تقدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي تفتقر اليها

الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا اندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون تمام جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة الاسلية من شأنها ترجيح ما تشاء متى تشاء والاختصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل لا يظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت الموجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدء فمع ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام العلة التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون لعدم شيء من العلة التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد لقب في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير ان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يبقى دليل على وجوده اما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا يسير لان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود الحادث مستلزما وجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرض عمرو فاما ان يتوقف على عدمه السابق او على اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجوده ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجوده عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يمكن زواله بزوال الموجود فقط لانه لم يصر القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله ولان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله ذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم دخل في زوال ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سياق الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود

وجود زيد لوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او لبقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وهذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او لبقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو ح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ولنفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر

واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم جزء هو وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال الجزء الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة لا بكر الموجود الا ان يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضنا تحققها لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال العدم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة تحقق جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هف لان التقدير تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمروا واذا ثبت البطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم شئ ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ننتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب هو مع هذا التقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب علتها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو مم لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا مح لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد مح مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب ان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا خلف

و قد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد هذا خلف و اذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث

يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اى وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففى اى وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان تحقق قبله جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا تحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذى لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التى يفتقر هو اليها و هكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب على ما مر و هو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ولا شك ان وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذا قد بطل الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شئ من الموجودات التى يفتقر هى اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم برهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امر لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون فى مكان او وضع فينعدم و يحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحصل حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثرا للموجب بالذات والذات التى يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر ممتد وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه و حدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا ممتدا مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد و المطلق يكون على نهج واحد فى الامكان و الامتناع و ههنا طبيعة كل فرد تقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب و للافراد المقتضية لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رح و هو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى الموجب وتحقيق هذا المقام موضعه علم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد والا لم يكن الامر محققا موجودا او الا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ فى الامور الموجودة ويمتنع كون الايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافى كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمى فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين وهو المعدوم قلت هذا التاويل وهو كون الاضافي داخلا في الموجود او المعدوم صحيح الا في قوله فذلك الجزء اما ان يكون وجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يذكر في العلة الموجبة لعمرو امورا لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله ولم يحتج الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فيثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة في الخارج ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب ح اما ان يحتاج الى التشبث فيها وهذا باطل او يكون نسبة الاضافة على الاول والثاني لم يجب فالحق هذا فالشبهة المحركة غير واجبة مع ذاتها وقعت على ترجيح الاحد المتساويين وهو تحكم اي المحالة المذكورة تنتفي على تقدير الايقاع اذ لو لم تحكم فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا موجد اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع

لم يوجد للتسلسل لانه لا معنى في صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الذهن انا نعني بالموجود ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم فلا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا فهو في المعدوم وحاصل الجواب بهذا غير صحيح في استدراكه يرد المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع ترك علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اوردته على نقيض مطلوبك والظن ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل اعني امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي الذي ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات وكل من ذلك باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي هو عدم وزواله اما ان يكون موجودا محضا او اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود يمكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يتعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو احد زوال العدم يعني وجود بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يتعرض لانسياق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع زوال المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على الاتعاب والنزاع والا صار واني لو اقتديت بالمصنف رح في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام كثر السلام والله الموفق للمرام قوله لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية

على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور آخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه ولو قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببعيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد ولا اظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوب حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة

251

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لما يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح لان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة المعدوم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان ترجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية هي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال

علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه الم المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان الا لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او المرجوح لا الاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قولنا الترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت انه بط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى الاصل السابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا كذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام مساويا او مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياه لم يبق مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد المساواة فضلا عن المرجوحية قوله وهي اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح بط والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان الاستدلال انما يتبنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وابتنائها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على ان نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمة فقوله يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة وان لم يقل به فلا يلزم الجبر على ان قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط او على تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب متفقة ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم وهذا الحالة المذكورة يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين ان اراد بالفعل الايقاع فيعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو الطال دليل الجبر

بوجود الممكن من غير افتقار الى موجد ليس بلازم وجود بلا موجد فان اراد الارادة عينها او للارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واحد منهما نزاع للحكماء وانما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى غيره قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى غير نهاية او الدور ان عاد الى الاول او لزم منهما عدم تناهي الموقوفات والاحتياجات فلهذا اكتفى بذكره اول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله** وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس الدعوى قلنا بل هو غير من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب عليه البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان من باب المناقشة في الدليل ويتخلف الحكم واثبات عدم الرجحان ليس على الحكيم للامنع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا للدعوى الحكماء وفي تقريره والجواب عنه ان امتناع الاحتياج الى مرجح في نفس الامر بل قد جاء ذكره اما كون الطريق الذي يختاره الهارب راجحا مؤديا الى النجاة او كون السباع اكثر في غير فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك لا للملاحظة فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت انما سلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره يصير احد المتساويين راجحا بتاثير الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لاحالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ما يكون معدوما فلا يكون حال الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول جاء في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان اراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح الحالة التي هي الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة ونفس المعنى الذي هو ضد الصفة زائد هو الامور الاعتبارية وبلا يقاع كالايقاع تلك الحالة فان اراد الاول فالجواب ان

قوله [illegible]

[illegible] قوله [illegible] اما [illegible] من [illegible] العدم [illegible] والحدوث [illegible]

[illegible] الاول [illegible] من [illegible] ان [illegible] الموجود [illegible] قوله [illegible] العدم [illegible]

[illegible]

متعلقة صفحة ٢٥٠ قوله

[illegible]

متعلقة صفحة ٢٥١

[illegible]

متعلقة صفحة ٢٥٢ قوله

[illegible]

فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي ما هو حاصل المجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية ودليل التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة لا ان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصيص الاشياء بخواص عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة هنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب ان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق تشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى فعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار في صبب بالعدو

اختيار العبد في فعله مبني على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فلا اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعلى تقدير الاختيار فهذا التقدير دافع بين بطلانه في المقدمة الثانية الاولى المطاعن على الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لكنا نتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين اما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل واختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح بجواز توقفه على امر ليس بموجود ولا معدوم وجود المرجح التام اه وجملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودة حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الحق لما مر من ان استناد الامور الموجودة والمعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو بتخيير الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب ولا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا وجود لا ايقاع وانما ميسر المصنف هنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم جواز اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق نذور وفي الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون فعله خالقا للشر والضلال مع انه لا يرضاه فهذا من الاعتبار بين نسبة القدرية من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلف عنه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وللقائل ان يقول خوارق العادات ربما عدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات ولا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري بجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لا شعار مشرطا تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق بهذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداعية تدعو الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من الملائمة وذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة ويعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار في صبب وهو المنحدر من الارض وكذا الفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة في البناء العالي والابيض فيجد في نفسه الفعل الاختياري ما عشنا عليه ودواعي النفس من الفضا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه

الشديد الذي لا تقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب بترجيح احد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من الاعضاء الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والعبد يتيقن ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا عليه مع ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعي والارادات قد رسخ في ذلك الايمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يتخلف ارادته ولو كان مؤثرا لما جرى عليه العادة لم توجب خوارق العادات وايضا لا تمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم يقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد بعين فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا الا ان هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجبه اضطراريا ان لاختياره تاثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا ان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع في وجوده

قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام وقد تواتر عن الاولياء الا ان بعض الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم القصد مخلوق جواب سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عنده وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك وتقابل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا ما لاختياره وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا فيتوقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا يخرج من صنع العبد فلم يبق للعبد اثر في امر ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود

وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود فهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي من العبد هو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشائخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر فهو كسب ثم مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما وقع المقدورية من حيث يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة مجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات لكونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق فخلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي الحكمة والمصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد الى القبيح قبيح لانه مل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشائخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح

وجانما لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد فيه كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتبين ان ذلك الامر لا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا والفعل حاصل بخلق الله تعالى [illegible] الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا وقعت حركة زيد بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وتسمى كسبا في محل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في خارج من ذاته واثر الكاسب صفته في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول ان وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد مخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته يمنعون [illegible] وتمكينه ونحو ذلك اعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها [illegible] القصد [illegible] مع صحة الصدور [illegible] القصد الى الصدور [illegible] صدور فعل لا يقصده [illegible] بالقدرة [illegible] صدور الافعال [illegible] احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة [illegible] القادر من غير ترجيح احد الطرفين [illegible] بالعلم [illegible] الترجيح [illegible] وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك [illegible] بعد حصول قدرته وارادته [illegible] عند الاسباب يجب الفعل عنده [illegible] الاول [illegible] لقدرة العبد وارادته [illegible] السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته [illegible] السبب القريب [illegible] بالاختيار [illegible] بان الفعل [illegible] فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاضافات [illegible]

نفقد ابان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته بمعنى انه يوجب ان الفعل او صفة من صفاته تحقق المدح والذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا . بل اتفاقيا الا ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختيار وعلى ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجبان في الفعل شيئا يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب آجلا والعقاب لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار وقادر على كل شيء وعلم انه غير لوق نعمه ابدا في كل لمحة ولحظة ثم فعل ذلك كل ما ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يعتقد انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته وبلاهته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورايه حيث لم يعلم ما نشاء الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية وامدنا بالهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها لكون الفعل او الصفة مما يعرفان عقلا ايضا . اي كون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب عليه آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا لاجله ويكون للفعل صفة يحمد فاعله ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا . لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور . واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فاما بحكم الشرع

كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان ههنا ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما يقبح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى علمنا بقبح من العبد **قوله** فقد ابان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري وانه من غير الاختياري لا يحسن او يقبح واما المقدمة الاولى فانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد عن الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا او اجيب من ذلك ثم عقبه بهذا المنع بصفات الله تعالى وبانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم واورد عليه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما نقله عن الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله ان عنى انه لا يكون في معرض ذلك مع انه مذهب الاشعري من ان الفعل ليس لذاته ولا لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع او دليل على استحقاقه المدح والثواب حسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به عليه ما ذكره المصنف تعين الحمل على ما ذكرنا او تمسك بالاستقراء وتعديد الاسجاع وتكثير الانواع فلعله عند الاشعري تصريحا بالتطويل او تطويلا بلا طائل والله اعلم بالصواب **قوله** فالحق انه الصواب من رايه **قوله** وعند بعض اصحابنا المعتزلة تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا حسن من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة

ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا اولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي عليه السلام ان تصديقي في الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره اما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا وهذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما اي الحسن والقبح يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا ثم اثبات الحسن والقبح العقليين في هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة وهنا ان نذكر بعد ذلك نقطة الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك فعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد وجاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبرم واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك وكثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل

كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل ... العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون عنده واجبا عقلا ... وحرمة الكذب بمعنى ... بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديقه في كل ما اخبره ويحرم كذبه وحكاية الله القديم بوجوب طاعة الرسول غاية ما في الباب ان ... على ان النبي بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله كذلك نقول امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع بوجوب امتثال الامر ... الكلام بالامر الاول ... بان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع ودليله كامره بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا خفاء في ان معنى ... عليه الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء اه قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى الا انه لا يقال انه مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد يعني تحصيل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد والتوليد عند اهل السنة لا استناد للافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة سبحانه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة

معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل جرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي
ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على طرز انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد والماموريه صفة الحسن نوعان حسن
لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل ويقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك
الشيء اما حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مخصوصة
فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار
الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان قبيحا لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا
على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء الدين والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن
للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبح لكن امثلتها سياتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما
اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو العقل المطلق كالعبادة مثلا
وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وحينئذ في تلك الجزئيات المعلومة وجودها حسنا اي لا تكون الا حسنة لمعنى في انفسها وحسنة لغيرها
والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك
فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة

هو كسر النفس وتوعدونها اما كثير ادعاء الحكاء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المتكلمين بطريق التوليد بمعنى ان النظر
يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقرر ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب الى السنة وسر تسمية
التوليد بالايجاد ومفاصل افعال تتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشيء لعينه ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه فلو توقف حسن
كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء ومعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم المركب اشتمل على حسن او
قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص رح حصر الحسن باعتبار جزئه
بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث بناء على انه ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون
شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر انه ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبيح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء
حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لما داخل فيه اما ان
يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض
الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد
عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه بمعنى ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب
ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الجزء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة من فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص
ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فيطلق على هذا المركب الاعتباري يكون الحسن باعتبار جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن
لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما قيل ان المراد
في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** الفرق بين الجزء قد يستدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون حسنا
تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جواب بان الحسن او القبيح لذاته ربما
يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة للانواع والحسن او القبيح لذاته هو النوع لا الجنس نفسه **قوله**

واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والتعب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى واخلاقي هذا المفهوم بل يلزمه فلكسنى الخارج فيكون لازما بالاجزاء هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قوله من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن + اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان فانه قد يسقط حال الاكراه ... التصديق ... الاقرار ... فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الا بالبيان من الباطن الى الظاهر بالاقرار ... هو اول على الباطن ... لا كسائر الافعال ثم قال هذا الفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار تجعله في الايمان ولا تجعل عمل الاركان واختلافه ... اعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار + فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مومنا + اعتبار الجهة الركنية في حال الاختيار + وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مومنا اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار + وكالصلوة يسقط بالعذر ...

قوله اما الاول اي الماموربه الحسن لمعنى في نفسه ... ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا هذا ما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا تقسيم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كلا يحتمل السقوط وقد يقال ان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالماموربه لا لذاته بخلاف الاولين ... الاتيان بالماموربه حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه اعترض عليه ان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به لا الى الوجوب فلا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الشرع لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بفساده وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول ... وذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان وانما هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه لم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مومنا عند الله تعالى غير مومن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ان حقيقة الايمان هو التصديق وان محله القلب بان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مومنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار + اما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجئ جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي يقسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن والمراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وجعله اذعانا وقبولا لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجملة حاصل التصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان كثير من المصدقين المقرين بعيدة عنه من امارات للانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا لا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار على صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن تصديق

٢٦١

على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها للحسن بمعنى في غيره كالزكاة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت فان الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة ونحوها منه القسم وان اردتم به ما هو اعم من جهة حسنا لمعنى في نفسها لكونها تعبدا محضا لله تعالى

من حيث ان يكون ملقب اعتبار في حقيقة ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان وتخلف اعمال سائر الاركان قلنا لان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل حمد الله الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود وهذا الحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا ترى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه والايمان بالطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن بمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فخرج بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان جبرا الداعي الى ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كان يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح المص بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان المقصود فلا يرد ما ذكر قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان لغير بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونها مامورة كما هو راي الاشعرية واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يدرك جهة حسنها لما مر ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه

فيكون حسنها لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان ارتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به تعذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به عندنا لاجل انه مامور به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان تقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة امثالها دل على حسنها لمعنى في نفسها على ما ياتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكنا لا نسلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى او ترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن مع انه مامور به من غير ملاحظة انه طاعة الله فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما بعينه واما بجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه احسنا لعينه او بجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لعينه ولا بجزئه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا فعلم فساد ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في لانه اتيان بالمامور

به حتى شرطت فيه الاهلية الكاملة + فان العبادات تشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية انشاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به ان لا يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا + كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حتى يسقط بسقوطها

وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا حسن قبل ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنا بعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها بيشتري حسن النوع ان يكون الاتيان لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه بهذا ينتفع لزوم حسن جميع المامورات لمعنى في نفسه بجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وتحصيل لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول وان كان الاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشروع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا شيئين معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر الاول هو الايقاع والثاني الاثر المتوقف فاردنا بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان الايقاع والاحداث فان قيل نعم لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه لا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا صادقا عليه الامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون الفعل عدلا واحسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا + قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به المراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا

فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا تجب الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المامور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو ان يكون لمعنى في نفسه ووجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج قصاره هو القتل بل ذلك اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السقي في المفهوم غير الارواء لكن في الخارج هذا هو وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج

عينها الاعلاء فالاعلاء حسن لمعنى في نفسه فيشتبه هذا الضرب بالقسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق

اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه الى الدليل اي الذي لا يقبل

سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه فان كمال الامر يقتضي كمال الحسن لان الامر يقتضي حسن المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل ثم ان

الامر المطلق يكون امرا كاملا اذ يكون للايجاب فالامر الذي ذكرنا للاباحة او الندب ناقص في كونه امرا فاذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن يقتضي الامر

ولم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة

وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب حصلا للفعل ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال

العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب الاتيان به

اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجبه

فلم يذكر هنا بغيره وذلك ان يعني المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز الاشارة الى التبعية للغير كالجوهر لان مثل الاداء والجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه كان حق العبارة ان

يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال اما قائم بهذا المامور تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه بالمامور به المنفصل وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة

للصلوة الى النية ان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد

فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان امران حسنان حاصلان بنفس المامور به

اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس

كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المامور به اي الجهاد والصلوة ولا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال لمعنى تأدية بنفس المامور به وعدم

قيامه بنفسه الا ان يراد بالانفصال التغاير التباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله لما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير كذلك الغير

بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كالسعي الى الجمعة والسعي فلان يشبه بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن

لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره والشبه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة

والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافهما ثمه وتحقيقه ان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد

عرفت انه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به كذلك كونه

عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن كلامه يحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه

الى المعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن بغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن

لغيره ولا يخفى ان استدلال الثاني وهو ان كون المامور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف

ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور

به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في بعض شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن في حقيقته

الفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي ان الامر بالجمعة يوجب حسنها وان لا يكون المشروع الاصلي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر ثم حضر الجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره يوم فاسعوا لكن يسقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر ۔ هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف بيننا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر ۔ فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كالايمان الى جهل وعندنا ليس تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل الله يخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا ان للعبد قصدا اختياريا فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها عادة وهو القصد وعلى ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا ومختارا له

قوله الفرق بينهما هو ان المقتضى عند ... مثل هذا غير عزيز في عبارات فخر الاسلام ... القسم الاول ... بمقابل الضرب الثاني ... ونحوها ... وهو مشبه بالحسن المعنى في غيره كالزكوة ... لا ما لحق به ... يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن لوجوبه ... الامر يوجب حسنه ... لا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر ... هذا ما يقال ان حسن المامور به ... من مدلولات الامر ... عند الاشعري ... سوى جهاته قوله لما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل اختيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما ... مع الاخر قوله فصل ... ذكر فخر الاسلام ان حسن لغيره ... ضربا ... يسمى ... حسنا لحسن بشرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه حاصل كلامه ان ... اداء العبادة يتوقف على القدرة ... وجوب السعي على وجوب الجمعة ... حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته شرطه ... مباحث القدرة ... ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ... من اقسام الحسن لذاته ... لمباحث ... وذكر ان التكليف بما لا يطاق لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء يستدعي حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم ... على الحسن والقبح العقليين والثاني انه ... الله تعالى ... في ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ... واخبر الله ... بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه ... فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز ... فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف الممتنع الا انه ينسب اليه ... احتجاجا بانه لا تاثير لقدرة العبد ... افعال ... مخلوقة لله تعالى ابتداء ... ان القدرة مع الفعل ... على التكليف قبل الفعل ... استطاعة ... الفعل ... لا يتصور الا في المستقبل فحال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع ... ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به ... شاهد على ذلك الايات ... ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط ... على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ... في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ... كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك ... من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ... ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق ...

صحیفه ۲۵۵ قوله

سبب للاثر ... [illegible]

قوله ... [illegible]

قوله ... [illegible]

قوله ... [illegible]

قوله ... [illegible]

[illegible]

صحیفه ۲۵۶ قوله

[illegible]

قوله

[illegible]

قوله

[illegible]

صفحہ ٢٦١ قولہ

صفحہ ٢٦٢

صفحہ ٢٦٣

صفحہ ٢٦٥ قولہ

وعنده لا تاثير لها - اى لقدرة العبد فى افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه - اى عدم جواز التكليف بما لا يطاق مبنى على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسياتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل المتاخر ...... اى لنفس الوجوب بالسبب الاهلية على ما ياتى فى فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور على اداء المامور به من غير حرج غالبا انما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة

الفعل .... وذلك معنى تاثير قدرة العبد فى افعاله الاختيارية على ما سبق فى تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعرى .... لا ..... هو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب فى اخباره قايمان ابى جهل .... وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اى عن كونه مقدورا لابى جهل وفى الكسبى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما فى الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وانما ضرر الامكان بذلك لان التقاصى الامكان الذاتى غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه فى الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم فى الازل بكل شئ انه يكون او لا يكون ومع ذلك يلزم الوجوب والامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة يعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوع ويكفى فى الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة فى الايمان وعدمه وكذا فى الاخبار وقد يقرر فى تقرير دليل الاشعرى ان ابا جهل كلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق فى انه لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر ليس بصالح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بان يقال ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ...... **قوله** عنده اى لو كان التكاليف بالايجاد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما نسب اليه الاشعرى لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعرى فى ان العبد مجبور فى افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع وان قال الاشعرى وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعنى ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء فى ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول لوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا فغير لائق لانه عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون المكلف ..... بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل عن العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما عرفت من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثانى ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد القيام به عند تعلق الارادة والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا وعند وروده الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فلا يحتاج وجوب القدرة التى منشاء الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا انما قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم فى الغالب فلم ......

في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او مومياً بحسبه اي مع العجز ولسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط الاداء كل واجب ثم قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما نشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة بناء على ان القدرة التي شرطنا ها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب وهي حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط لبقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب لان التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة

قوله في الحج من قبيل القدرة الممكنة بين ان الغالب الكثير ان كل ما يتيسر يمكن وكل ما يمكن لا يتيسر ... والثالث نادر قوله هي اي القدرة الممكنة شرط الوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنه قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان استداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود بزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله فيه قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل معه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة على ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها لوجوب اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائطها واجب ... لامتناع التخلف لا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ... والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل ... الا بمعنى ان الفعل حال ... يصح تعلق القدرة به ... بعده الى ايجاده ... ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا ... الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا اداء له لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن زفر رحمه الله وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب ببقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان ما يفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء اما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها ولو سهوا واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون شرطا

لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة ما فيه قوله ان القدرة التي شرطناها متقدمة الى آخره والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعدى فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فاجيب بان النصاب شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر وهو بالنسبة الى كل المقادير سواء بل لصار غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام

للقضاء بل للاداء فقط وهو الظاهر ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو الحق من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات حتى يبقى الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل الفرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان يطلب بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان يطلب بالآخر فيكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يجب الواجبات لتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم انه ههنا من قبيل الآلات التي بها يحصل الفعل فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف **قوله** والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي قدرة اليسر على الاداء بعد الامكان فهي زائدة على القدرة الممكنة بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به اليسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فجاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما يكفي لبقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان الظاهر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب بعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجة او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي ورد الما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن راجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب حصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبته ربع العشر الى المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيبقى في الباقي من النصاب عند هلاك البعض

لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب كذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحال مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكر تا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل الميسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب

لان الوجوب في جزء من النصاب فلا يتكرر فلا يشترط دوام شرط فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل منتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع

قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة او المال الغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لا لابية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب اذ كثيرا ما يوجب الصدقة على الفقير بالنقول وبان الزكوة اغناء للفقير ولا يتيسر الا للاغنياء الا بالغنى كما لا يتيسر الا للتمليك الا بالملك عليه اعتراض ظاهر وبان المعتبر في الزكوة ليس الشرعي بل الاغناء عن السؤال ودفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي ولهذا احتج المصنف بالامر بحمل صدقته دليلا على توقف ايثاء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاول بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب ان حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على ملك الحاجة فلا بد في الاغناء المامور من الغنى الشرعي الا يؤدي الى الجزع في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر ولا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الانسب لقوله عليه السلام خير صدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتجنب عن التكلف ان كان فقيرا لا يستحق له التعلق قلت ما التصدق به بحيث لا يفضي الى بطالة البدن عن الكسب ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك لما ذكر **قوله** ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك لا نهاية له يتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب نصاب الغنى من النصاب الفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لدلالة التخيير يعني هو ان التخيير الكامل هو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة ودليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد لانه تخيير بين الاداء الثابتة **قوله** وان وادي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر جزء من العمر حيث لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال هنا غير معين بهذا خرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال بما مال آخر قبل الاداء لانه يعود الزكوة فيكون دون الزكوة

وقسم آخر مشكل فانه لم يفضل ولم يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدي وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت

الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر

وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لاضافة الصلوة اليه ✣ اذ الاضافة تدل على الاختصاص فتطلقها ينصرف

الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه واما الاضافة بادنى

ملابسة فمجازة لا اختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية والامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها توجب

غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ✣ والتغير بالتغير وصحته وكراهته وفساده والتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه فان التقديم

الشرط اي التقديم على الشهر وجوب الاداء فيه كالزكوة قبل الحول الحقيقة ✣ اي يحقق كون الوقت سببا للوجوب ✣ ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته

بل يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافا الى

هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب

قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله

ثم هو ✣ اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء ✣ سبب

لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها ✣

اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ✣

باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار فلا اطراد له من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء وجب بسبب

السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم آخر مشكل حيث ان تقسيم هذا الموقت اما ان يضيق وقته الا الاداء

او ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج اوليته الوقت اما ان يكون

سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا او لا ذلك او سببا لا معيارا وبالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدي من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت

والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت فالشرط فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدي اي زمان يكتنفه ويفضل عليه وهو شرط للاداء

يتحقق الاداء بدونه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده فصح التفسير بالكل ولان المتكلف باعتلاء لوقت هو صفة الاداء وتعضاء لاتفس الهيئة فان وقت ظرفيته وقت للمؤدي وشرط للاداء

فلا حاجة الى الدر بالوقت لو سلم فلا نسلم اذ لزوم ثبوته يستغني عن ذكره في المقدمة بيان اشتراك الصوم والصلوة في تعريف الوقت ضد امتياز الصلوة بظرفيته للمؤدي بسبب انه لزوم ذلك السببية عليه

كان المؤثر فيه يبطلها تيسيرا من الله تعالى على العباد وربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء ان النعم متواردة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم الكل مقام الحال والتقدم من

على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال

الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان الظنون تتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى قوله والتغير بالتغير اي

الصلوة تتغير بالتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون

باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب قوله والتجدد الوجوب بتجدده

الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر قوله فان التقديم على الشرط صحيح ونفع لما يقال ان بطلان التقديم وجوب الصلوة

على الوقت لا يدل على سببية لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فالواجب بالنية سنتنه وتقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط

لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول شرط الوجوب الاداء بل لوجوب

الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى

ثم لفظ الامر للمطالبة بما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فصلا بدله من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ... ثمن اشتغلت ذمته بالثمن فهذا نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء وجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رح ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء اعني الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع ثم افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء شهوتين سماه الله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك والاداء بل الامساك وكذا كل فاعل لكان الوارث بل كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها قيل بسببها بسبب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائطه المخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو فعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فوجب على الولي اداء ما وجب في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في

٢٧٥

ولا واز عليهم لعدم الخطاب به اما في الاولين فلان الخطاب من الافهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر فهو والاداء للقضاء

من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب

لا شئ غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر فيه علم ان بعض العلماء لا يرى

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فيقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفي وجوبه نفي نفس

وجوب الاداء فلا يبقى فرق وبعد من يدعي الفرق بينهما وما اوفق نظره وما امتن حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للوجوب

بيت الصبي بالسنين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن

اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك

التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود

الخارجي لا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وبهذا المعنى قيل

الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه وفيه ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة

اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا تصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او ما

يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب البعض الى ان نفس الوجوب

اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة

فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في

الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما عبارة عن لزوم شئ آخر ومتعلق احدهما في الحقيقة غير متعلق الآخر فهما متغايران في التحقيق

اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم لتحقق السبب ووجوب ايقاعها غير لازم لعدم الخطاب

من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة

امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من

ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس معقولا بل لزوم الوقوع في تلك الحالة

ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجودها في الجملة فمتعذر لانه سبب اليه وهو ما فيه من ان القضاء قد يكون

بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوبه في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ما فلا يثبت وجوب بدون وجوب

الاداء وكان بينهما فرق تعبيري حسنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر او ادراكه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي

الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء

لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** والاداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به

قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب الموسع على الراي الاصح من ان الوجوب احد الامرين

قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا

ان المطالبة قد يكون بنفس الفعل فيأثم بتركه وقد يكون بخلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة

في حق النائم تحقيق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء وتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط

قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شئ غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية

كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لا زمان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بالاداء حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصورنا العقل لازم الوقوع لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلابد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان تبيين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال + ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله + اي السبب ليس كل الوقت لانه لو كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا اعني قوله + لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ثم لا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدي + لانه وجب ناقصا وقد ادى كما اوجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل الا ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا افسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة +

شهرة في الوقت والخطاب لما لانه لابد من سبب والتي غيرهما يصلح للسببية وما لا اعتقاد والاجماع على ان السبب هو الوقت والخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المعد وللقائل ان يمنع عدم الخطاب انما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام أخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا الخطاب للمعدوم بناء على ان المعدوم ... حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء ... فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ... وتمكنوا من الاداء ... يصح بذلك كالمريض ... قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف ... **قوله** فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد ... حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يتوهم ان الوجوب بما يكون الفعل يعني الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان السبب هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب ... انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يقضي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته ... والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان معنى ظرفية كل الوقت وسببيته معا فالضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت ... واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا ...

قوله صفحة ٢٦٨ سطر ...

[illegible]

في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا اورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل وكذلك قبل الغروب. فان قيل يلزم ان تفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء. البناء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا. لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر. يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل والفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا ايضا بتلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر بالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فلان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل.

في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فاذا لم يتعين الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب الوجود والاتصال بالمسبب فلا حاجة الى العدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب نفس الوجوب لا وجوب الاداء حتى يعتبر الاتصال قلنا نفس الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيعتبر [illegible] الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل [illegible] فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول تقررت السببية من غير انتقال والا فالسببية التي تنتقل عنه [illegible] على تقدير عدم اتصال الاداء به [illegible] الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء [illegible] موقوف على الجزء الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببيته [illegible] **قوله** ومدها اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ قبل الغروب لم يكن فساد **قوله** قلنا لما كان الوقت كله [illegible] اذ لا معنى [illegible] الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام [illegible] جعل الوقت [illegible] ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب [illegible] كما في العصر وتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدى في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا باستداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبيل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد في العصر دون الفجر فلا اشكال ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص [illegible] ولا يخفى انه ح لا يتم الجواب [illegible] ولا يلزم هذا الفساد اي النقصان لم تفسد الصلوة بخروج الوقت لان [illegible] بان الفساد على الناقص لا يفسده [illegible] لا يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال الفجر بان [illegible] الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المص ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده [illegible] الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة [illegible] وذهب بعض [illegible] الى ان السبب [illegible] سببية الجزء المتصل بالاداء [illegible] الجزء الذي [illegible] قبيل الشروع [illegible]

ولو لم يود فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت ههنا + هذا البحث الذي ذكرنا
وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما ان لم يود في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية
كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت و
هذه الضرورة غير متحققة في القضاء + فوجب القضاء بصفة الكمال + اي لا نقول انه اذا لم يود في الوقت انتقل السببية من اول الوقت
الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب
للقضاء فيجب كاملا + ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ ههنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن ياثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت
لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا فهو الاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرع وانما له
الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط
اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب + هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت
ينبغي ان يسقط التعيين فقال + لان ما ثبت حكما اصليا + وهو وجوب التعيين للنية وقوله حكما منصوب على الحال + بناء على سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض من التقصير للعباد واما القسم الثاني + وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب + فوقت الصوم وهو
رمضان + اي نهار رمضان + شرط للاداء ومعيار للمودى لانه قدر وعرف به + فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر معرف بالوقت فانه
الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة + فانه اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول فان الصلة علة للخبر قد ذكر غير مرة انه اذا حكم +
على المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه وللتكرر به

كل جزء الى آخر الصلوة سبب الوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل للاداء وعلى هذا الايراد ما صل السؤال ... الجزء الذي ... وبالغروب يجب سبب ناقص **قوله**
ولو لم يود فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت كيف ما وقع
منه في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص نقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا المصار ... الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار
ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فان ذهبنا خاليا عن الفعل زالت ... السببية فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على ...
بلا في آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة رح وقد يجاب عنه بان لاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر ... على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء
يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الوجوب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت ... ياثم بالتاخير عن ذلك الوقت الا انه ... فالمودى في اول الوقت لا يكون اداء
واجبا بالاداء الواجب وبالمامور به لانا نقول ... يجب الاداء ... **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى
الواجب الموسع ان لا تعيين لبعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك ... بالطريق الاولى وذلك لان
تعيين الاسباب للشرع ... وضع الشارع وليس للعبد ذلك انما للعبد الارتفاق فعلا اي ... الاختيار في تعيينه
... الصلوة في اي جزء ... تعيين ... كما في خصال الكفارة فان الواجب ... الاعتاق ... تعيين ...
يختار ... الوجوب ... في هذا اشارة الى ... الوقت ... التعين ...
انه يجب في اول الوقت ... القضاء ... الواجب ...
وبالآخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت ...
في العبارة ... **قوله** ... **قوله** ...

٢٨٠

٢٨١

لصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره وفلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر. لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص بشهر رمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اى من المسافر لكنه خص بالفطر وذا لا يجعل غير مشروع ما فيه قلنا انما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وههنا لم يأت اذ صام واجبا آخر + جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك + ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول + وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى + ان شرع في النفل يقع عن رمضان + لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي في اداء رمضان لا النفل + وعلى الثاني + اى وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وههنا روايتان اى بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان + وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي هذا الكلام نظر لان الرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة + وقال زفر رحمه الله تعالى هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمرض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل + اى يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا لا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا + اى لصوم رمضان + ولا بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في منفعة العباد

قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين +

صوم رمضان اى الصوم في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لا بمعنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على مختار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي في نفس الوجود الحسي مقامه **قوله** لصحة الاداء فيه يعني ان السبب ما الوقت اما الخطاب بالاجماع او بعدم الثبات ليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر وهو مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند عروض الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بصوم الليل بنا في الصوم فلا يصلح سببا للوجوب وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشي على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول الليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وشبهة الليل لا يقتضي جواز الاداء وفيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا حاجة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه كما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه في حق المسافر في حق الاداء وانه لم يصلح بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق الاداء لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت لعدم نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر **قوله** وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما ذكره كلام شمس الائمة وفي المبسوط من ان في الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض محمول على المريض الذي يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض **قوله** وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رح وههنا ابتداء التفريع على تعيين الوقت

هذا القول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما ياتي ان شاء الله تعالى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ✽ ولا تغيير كالخطأ في الوصف ✽ بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين ✽ وقال الشافعي رح لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى تلك النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك

في الصوم وكمل الخلاف بما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما وعندنا لا ومبنى الخلاف على ان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان متعينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فمتى وجد على اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استاجر قنا ليخيط له ثوبا فكان يخيطه ويتقاضى جهة ما استحق عليه سوا قصد به التبرع او اراد ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير ونوى نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اتيان بالتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالنية قلنا المراد على النية متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد واساكاته عليه لانه يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها والجبر ينافي العبادة والقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويميزه عن العادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان ما عرض زفر بان الامساك اختياري لا جبري انما نشا من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تقع ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله لا العوض عن الفقير وذكر شمس الائمة رح لما كانت القصد حصل باعتبار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يستحقه الله تعالى على العبد لزمه تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة والمفروض فرضا او عبادة او سببا وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ليس عبادة ولهذا اختلف ثوابا فكما لا بد بصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد بصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد ولا تادى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتادى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او بمطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لا انحصار على ان لا تعالي وكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم تعين هو لا ايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد في ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما متحدان بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف في انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشي الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من التنافي فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم

ويكون الجواب

يعني وقوع الجواب

ه قوله مع الاتيان بالعزيمة اشارة

الى ان يشتغل كل الوقت بالاداء عزيمة لان الاصل

ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات

الا انه تعالى جعل للعبد الاداء في بعض الاوقات الى

مراعاة لعبده تخفيفا ١٢ ه قوله على مقتضى الحكم حيث

صرح به ... على مقتضى كلام فخر الاسلام حيث ساق الكلام

على ما صرح به المصنف بان قال فان كان ذلك

[illegible]

ينفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل ✽ والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى ✽ جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم ان الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت الغصب من الغاصب فانما نفى الحكم بقولي ذا اعترضت النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد وانما يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فيحنث بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل يجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا واذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية فلهذا قال ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيلحقها النية التقديرية ✽ فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذ خلا عن النية وفسد وشاع ذلك الفساد الى العصر بيحيى باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم يكن في الاول ✽ على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح انشاء الله تعالى ✽

بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو التزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجهه مخلصا لله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة وتم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالتزام من الله تعالى فنية النفل او وجوب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لغلطه ان الملازم ليس بلازم كالولد الثاني بصفة بالاخوة وان نفى الناس الي ليس بلازم بناء على انه متولد مولود آخر عند المقصد الا **قوله** فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال يصح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وهذا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط **قوله** والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبادلى الاجزاء متعسر فيسج فلا بد من تقديم عليه بان يجزم في الليل بانه يمسك لله تعالى من الصبح الى الغروب لا اعتراء عليه عزم على الترك فيه استدامة كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب ان الاصل النية المتاخرة متقدمة بل تجعل النية موجودة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا اقتران بشئ من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا والاجماع في انه لما يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الاتيان فان قيل العدم المسبوق بالوجود يمكن ان يعتبر متحققا بان يجعل موجوده في حكم الباقي بل بامتناع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يرجع عنه او لم يعزم على تركه والمعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى للتقدير تحقيقه قلنا كما ان المنقضي يجعل كانيا تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون ولم يجعل الاقتران بعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وهذا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يصح قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة اصلها للصوم فان صادف نية الصوم في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا صح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض بحاله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران بمعنى حكم الاقتران بالكل **قوله** والطاعة قاصرة في اول النهار بالنسبة لمخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فيه فترك الاكل

اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رح رجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا يصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة + فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه الباقي كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لم نزع عنه لم فيثبت الضرورة + والبقية الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه قام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المطلقة وثانيهما قوله لان صيانة الوقت الدليل الثاني يشير بان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه + اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمودي ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه + اي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية واذا كان بعد الزوال + ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان + المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يقع عنه لان تعيينه يوثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يوثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور لكن لا يوثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع المنذور + واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها لكان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على التعيين الوقت فان بتعيين الوقت يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار

علاج الصحيح الصلوة ولا اختصة فيه وانتداء لكمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** في التاخير ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض في بعض الاحيان بناء الاحكام على الاعم الاغلب دون تعليل النادر قلنا انما سويناها في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في موضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبتني عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل ويخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم ثم اعلم انه لم يرد نصف النهار ههنا بالضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي وهي من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته لاكثر النهار الصومي **قوله** خلافا للشافعي رح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك الاهلية في اول النهار فهو انه يكون صائما من اول اليوم بنيل الثواب كصوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني النذر بصوم رجب وصوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية ونية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيوثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يوثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيد والنذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا الحكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن معينا للصوم افتقر الى تعيينه من الليل وهذا يشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس سبب انما السبب النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما رابعا فلا انحصار الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت دخل فيه واحكمه يقتصر دوائر مثله القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيد والنذر بالمطلق والتقال الوقت في المنذور المعين شرعا وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرعا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين

واما النفل فهو مشروع الاصل في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا + حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي وهذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بينهما مسئلة الحج مبتداة فقال محمد رح لما كان في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم ونحوهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما تعين العام ان تيسر ولان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل زال ذلك الشك فقد يتعين العام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن الفوات وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم + اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا تعيين بالعام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل + واذا كان هذا الوقت شبه المعيار + + +

فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر لانه عبارة عما يكون الوقت معيارا له سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان مشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل انه مشروع في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو مشروع الوقت وتعينت انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة ان لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو توقع في الوقت لانه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش ادى فكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء وكاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلامنا في هذه المسئلة الاشكال من وقت الحج لانه لما تضيق الوجوب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار جهة المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوت يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا +

ولكنه ليس معيارا لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت + بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو المقدر به الشي كالمكيال ونحوه + فان تطوع + هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت + عليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض استحقاقا عليه فان هذا + اي التطوع وعليه حجة الاسلام + من السفه فيحجر عليه + اي اذا نوى التطوع يحجر عليه عن نية التطوع فبطلت نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية + على انه يصح باطلاق النية وبلا نية لمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر بفوت الاختيار ولا عبادة بدونه واما اطلاق فقيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود + جواب عن قوله لمن احرم عنه اصحابه + بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة + فصل + هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مما نقلته من اصول الامام شمس الائمة + ذكر الامام السرخسي رحمه الله لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية + اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله + اما في حق وجوب الاداء +

قوله لكنه ليس معيارا لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قيل اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس معيارا من غير ان يكون شبيها بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشبه بالمعيار كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام رح في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل للاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لاداءها فكان اهلا للوجوب وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا للوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع لتعذر تقدم الايمان لانه راس اسباب الاهلية لاحكام نعيم الآخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكرنا فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوسل الى فروع الايمان ام لا وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة بل يتحقق التكليف بوجوب اداءه ام لا ثم صور المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رح وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون بالاداء بما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول نظرا الى محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد عرفناك ان محل الاتفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولهذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وذكر بانه مجاز فلا يثبت

فكذا عند العراقيين من مشائخنا لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح محققا والا يصير كونها غير مشروعة ... + جواب

اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يصير لانه يجب عليهم بشرط الايمان

كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشائخ وبازائه تعليق بقوله فكذا عند العراقيين + بقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة

ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى افترض خمس صلوات الحديث + يفهم منه ان فرضية الصلوة الخمس مختصة بتقدير

الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفترض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا

فلعدم الدليل على الفرضية الى لفته + ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس سقوط العبادة عنهم تخفيف بل مثله

نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكره + اي الامام شمس الائمة رح ان علماءنا

لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى انها فاسدة بين الشافعي ... ان المرتد اذا اسلم

لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعي رح + فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رح مخاطب بها + وللبعض

بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا فاله بناء على ان الخطاب يتعدم بالردة وصحة ما مضى

كانت بناء عليه + اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى + فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء

وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا فاله وهم مخاطبون بالايمان فقط

فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ومخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف + فاحتج على ضعف

الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف + فسقوط القضاء عندنا لا يدل

على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال

الثاني بقوله + ولان المؤدي انما بطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل

ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله + ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات + +

الا بدليل فان قلت لا حجة على الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قولهم والله ربنا ما كنا

مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير

غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والحمل على ما

الاخص اي بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم الدليل على فرضيته وهو انهم فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليهم مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام

لا نفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب جيء به لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان صلوا

الى الاسلام تحصيل شرط الثواب والا فالعقاب بعدم الاداء انما هو على تقدير عدم تحصيل ... والا فاستحقوا بالامر بالايمان ...

لنيل الثواب فان قيل الايمان ...

الحرمة بذلك قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع ... **قوله** وليس سقوط العبادة

عنهم تخفيف ... التمسك الثاني للفريق الاول ... بل التحقيق ... ثواب العبادة

واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة على ترك العبادة لاستلزام الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا ولا تم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين ...

وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف لا

عند الشافعي رح انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي **قوله** بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي رح محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ...

عنه تابع انها لیست من الایمان + فقوله انهم مخاطبون بالایمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذکورة قال + والاستدلال الصحیح علی المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا یجب علیه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات + فصل + والنهی اما من الحسیات کالزنا وشرب الخمر + والمراد بالحسیات ما لها وجود حسی فقط والمراد بالشرعیات ما لها وجود شرعی مع الوجود الحسی کالبیع فان له وجودا حسا فان الایجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسی له وجود شرعی فان الشرع یحکم بان الایجاب والقبول الموجودین حسا یرتبطان ارتباطا حکمیا فیحصل معنی شرعی یکون الملک اثرا له فذلک المعنی هو البیع حتی اذا وجد الایجاب والقبول فی غیر المحل لا یعتبره الشرع ببیع واذا وجدا مع الخیار یحکم الشرع بوجود البیع بلا ترتب الملک علیه فیثبت الوجود الشرعی فیقتضی القبح لعینه اتفاقا الا بدلیل ان النهی لقبح غیره فهو ان کان وصفا فکالاول وان کان مجاورا فلا کقوله تعالی ولا تقربوهن حتی یطهرن واما عن الشرعیات کالصوم والبیع فعند الشافعی رحمه الله کالاول فیبطل وعندنا یقتضی القبح لغیره فیصح بشرع باصله الا بدلیل ان النهی للقبح لعینه ثم القبح لعینه باطل اتفاقا + اعلم ان النهی یقتضی القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذکرنا ان الله تعالی انما نهی عن الشیء لقبحه لا ان النهی یثبت القبح فان کان النهی عن الحسیات یقتضی القبح لعینه لان الاصل ان یکون عین النهی عنه قبیحا لا غیره فقبح عین المنهی عنه اما القبح جمیع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل فی القبح لعینه فاذا کان الاصل ان یکون القبح لعینه لا یصرف عنه الا اذا دل الدلیل علی ان النهی عنه لغیره فح یکون قبیحا لغیره ثم ذلک الغیر ان کان وصفا فحکمه حکم القبیح وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعینه وهذا حرام لغیره واذا کان مجاورا لا یلحق بالقسم الاول کقوله تعالی ولا تقربوهن الخ دل الدلیل علی ان النهی عن القربان للمجاور وهو الاذی حتی ان قربها ووجد العلوق یثبت النسب اتفاقا وان کان النهی عن الشرعیات فعند الشافعی رحمه الله کالاول ای یقتضی القبح لعینه الا اذا دل الدلیل علی ان النهی للقبح لغیره وعندنا یقتضی القبح لغیره والصحة ومشروعیته باصله الا اذا دل الدلیل علی ان النهی للقبح لعینه ثم کل ما هو قبیح لعینه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعیات نظیرین الصوم والبیع لیعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعی رحمه الله بین العبادات والمعاملات + هو یقول لا صحة لها + ای للشرعیات شرعا + +

عنه ومن تزید وسلم عن دینه فیمت وهو کافر الآیة وهی مسئلة حمل المطلق علی المقید **قوله** عندنا لیس معناه انهم لا یخاطبون بالعقوبات والمعاملات وعند الشافعی رحمه الله بل هو تحقیق ان الخلاف لیس مبنیا علی الخلاف فی کون العبادات من الایمان **قوله** والاستدلال الصحیح لا یقال ان ینتهوا یغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا فی حق السیئات وندر بصوم من الحسنات وقد یقال ان النذر من الاعمال فیبطل بالردة **قوله** فصل النهی هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترک الفعل او طلب کف عن فعل استعلاء والخلاف فی انه حقیقة فی التحریم او فی الکراهة او فیهما اشتراکا لفظیا او معنویا کما سبق فی الامر ثم النهی انما یتعلق بافعال المکلفین دون اعتقاداتهم اما ان یکون نهیا عن فعل حسی او شرعی وکل منهما اما ان یکون مطلقا او مع قرینة دالة علی ان القبح لعینه او لغیره فالمقصود بیان حکم المطلق وفسر الشرعی بما یتوقف حقیقته علی الشرع والحسی بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزکوة والبیع وغیر ذلک یتحقق من المکلف من غیر توقف علی الشرع واجیب بان المستفی عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف کونه عبادة او عقدا مخصوصا یتوقف علی الشرع انه وتترتب علیه احکام فلا یتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف علی الشرع هو وصف کونه عبادة ونحو ذلک فی الحسیات ایضا وصف کون الزنا او الشرب معصیة لا یتحقق الا بالشرع فعسره المصنف بما یکون له مع تحققه الحسی تحقق شرعی بارکان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحیث او انتفی بعضها لم یحکم الشارع بذلک الفعل ولا یحکم تحققه کالصلوة بلا طهارة والبیع الوارد علی ما لیس بمحل وان وجد الفعل الحسی من الحرکات والسکنات والایجاب والقبول وقد یقال ان الفعل ان کان موضوعا فی الشرع بحکم مطلوب فشرعی والا فحسی **قوله** فیقتضی القبح لعینه اشار بلفظ الاقتضاء الی ان القبح لازم متقدم بمعنی انه یکون قبیحا فنهی الله تعالی عنه لان النهی یوجب قبحه کما هو رأی الاشعری والحاصل ان النهی عن الفعل الحسی یحمل عند الاطلاق علی القبح لعینه ای لذاته او لجزئه والا بواسطة القرینة یحمل علی القبح لغیره ذلک

الا ان يكون مشروعة لا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت (ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي
المشروعية + اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه عنده
فعلى ما ذكره ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله وثانيهما اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره و
يكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رح وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف
الاول ويسمى هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف
باطلا + قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث + هذا
هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف
ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيبت عن هذا القول + فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل
لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول + تحقيقه انه اذا
نهي عن البيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي وثانيهما
هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات فح ان كانت المفسدة
التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هذا القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست
في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان
ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على المعنى الموضوع له الشرعي
فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي
عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة
حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه
ثم تعبيه هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له و
هو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض + + +

الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا انفصل عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه و
قال الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك ثم نهي عن ذلك
في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع الشرعي فيها فمن
حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا فالمنافي للوضع الشرعي هو القبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه فهو باطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان
كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا [illegible] باطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند
ابي حنيفة رح صحيح باصله لكن لا بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه **قوله** قلنا حقيقة النهي الخ هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر [illegible] ولا يكون النهي [illegible] ان يكون متصور [illegible]
اقدم عليه [illegible] حتى يكون [illegible] فيثاب [illegible] بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الخمر [illegible] وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر [illegible] في المعاني الشرعية دون اللغوية [illegible]

291

ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فالقول بالصحة والاباحة والقبح بمقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي + قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث + فيثبت على الوجه الذي ذكرناه + وهو القبح لغيره + والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة + اعلم ان ابا الحسن البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي لسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن مع الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل بمطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا وعلى المنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما + وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه قبيحا بعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه +

في النواهي فيبقى على الاصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النفي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي بل جوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء وهو حاصل الكلام بعض التفصيل وحاصل الرد في لا تبيع الخ ان معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب التوضيح ان وجود الفعل المشروع بامرين الفعل الحسي من العبد والاطلاق الشرعي فبالنهي انتفى الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي اعتبارا عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فباذن الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد اعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في الصوم يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع من الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل المسمى بما سماه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فيقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بعد المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح الزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يكتسب الحسن بالامر والقبح بالنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المنهي الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك لا دلالة للنهي عليه وما ذكرتم من ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذي ذكرناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه فانه يلزم الغاء النهي وحمله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال الطلب عندها لا بها فيسقط القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس المأمور به فهو محال اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به بضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهي عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا بعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزءه واما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا بعينه واما الثاني فلما ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل انه لا يتادى المأمور به مطلقا واما الرابع وهو عكس الثالث فيكون باطلا لا يتادى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الاحكام لا نظير له في المشروعات وليس لكم نصب الشرع بالراي فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا بعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارضه وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد فنعلق بهذا الاصل وهو النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل لان النهي للقبح لعينه وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة المشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه فان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره فيبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فكذلك الغير ان كان وصفا فيبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضي على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة والضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا مشروعا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة لصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي بعد اذ ليس الضرورة قائمة وهذا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر

فلا يتم اقتضاؤها ولما لزم الامتناع لو اجتمعا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده [illegible] الا [illegible] في هذا المكان فخاط فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بالكون في ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه لكان الكلام [illegible] موجودا في ذلك [illegible] ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه [illegible] لان ذلك الخارج [illegible] كان خارجا [illegible] الكلام الى نتيجة **قوله** فعلم من هذا [illegible] بيان ذلك في الحسن فان قيل لم يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين [illegible] الا ان يكون قبيحا لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل [illegible] عاد حقيقة لا يكون حسنا لجميع اجزائه [illegible] بمنزلة الوجود [illegible] كالطهارة بالماء المغصوب [illegible] مأمور بها مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير [illegible] بالمأمور به [illegible] قوله واما الرابع [illegible] المأمور به مطلقا [illegible] يقتضي الحسن لذاته **قوله** وعنده اي عند الشافعي الباطل والفاسد [illegible] عما يقابل الصحيح بمعنى [illegible] عن سببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح وانما [illegible] ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا **قوله** لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الصوم من شروط الصلوة والصوم [illegible] في الصلوة مجاور وفي الصوم وصف لازم [illegible] **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط وهو [illegible] العقد [illegible] لكن يعقد للفساد والحرمة فالشرط زائد على البيع لازم له [illegible] وهو المراد بالوصف اللازم في هذا المقام **قوله** والربوا اي كالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض [illegible] [illegible]

وصوم الايام المنهية هذه امثلة المشروع باصله لا بوصفه الذي يقتضيه فاسدا لكن صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد صح النذر به
لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره فلا تتادى به فلا معصية فيصح النذر لان النذر ذكره
لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل هو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نسبت الفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فان السبب
ناقص فاداها كما وجب ... لا معيارا ... وقد علم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب يجب الملائمة
بينهما فاذا ... من حيث انه ظرف
لا معيارا يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية ... واما الصوم فان الوقت معيار له فالصوم ... متقدر
بالوقت فيكون كالوصف له فساده يوجب فساد الصوم

فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي مما يجري فيه الشح والضنة **قوله** وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس بمخالفة هواها وتخريجا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا والمقصود من الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه فانه تمكن للتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة من حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة محضة ومن حيث الاضافة الى الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والقصد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاشياء التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا **قوله** لكن صح النذر به اي بالصوم في هذه الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه ايجابا على نفسه ... ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية والعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر النهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واذا ضرب ابيه او شتم اسم الله بجهة النهي بعينه فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع الثمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على الثمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما **قوله** واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزءه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد من العقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو واجب الترك قطعا وان كان تقريرا للعقد مشروعا واجبا لكنه يتجدد فيه فتعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع لم تتقيد بسجدة فالعقد قبل ذلك كان عبادة محضة ... يكون المضي يتحقق

وهذا الفرق لنا يظهر اثره في الفعل حتى اذا شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها فان الشرع في العلوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء وان كان مجاورا فيقتضي كراهية عندنا وعنده هذا الكلام متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له واما قال عندنا وعنده لما ان عسى على مذهب ابي الحسين البصري ان النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون الاعلى ان النهي لقبح امر مجاور له كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء ۞ اورد ههنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان النهي بسببه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام متعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره ۞ كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لا انها سابقة فان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع هو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النفي فان النفي لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة يثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنفي لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور بكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه اولم يصدق فالجزء هو الصادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات والصناع كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر يوصل على القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا احتجنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال ۞

بمعنى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق المتنفل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اسخط الابطال للعبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فرجحت فيها جهة المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات والا لشمل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت او صيام الوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح الا انهم استعاروه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على سبيل التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اخص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركنا بخلاف الثمن

قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربو لان الشرط امر زائد وبالبيع
بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة وكان ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف
ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل
جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت الملك لما مر، واما البيع وقت النداء فقد سبق
ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية، وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا
لانه منفي لا منهي وكلامنا في النهي [illegible] اشكال [illegible] لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب [illegible]
على قوله لانه متعين قوله ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له فقد يثبت في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة
المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح حقيقة موضوع للحل فاذا انفصل
عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لانه وضع للملك لا للحل بل الحل [illegible] شرعية في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا
انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب
والاستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة

قوله البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام **قوله** وكذا اي ومثل بيع وقت النداء في [illegible] النكاح بغير شهود في البطلان [illegible]
[illegible] قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود [illegible] النكاح [illegible] بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح [illegible]
[illegible]
[illegible] والنهي عن النكاح [illegible]
[illegible] يثبت الحرمة [illegible] شرعية [illegible]
[illegible] حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض [illegible]
البيع مشروع [illegible] والصوم [illegible] النهي عنه حرام [illegible] البيع مشروع [illegible]
المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل ظاهر السؤال النقض على القاعدة المذكورة
وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء والكفار
وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة
والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السوال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه
في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي
فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما
اجماعيتان ثم استشهاد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات
لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولهذا اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجب للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكره فالجواب
عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وتنبيه على فساد التوهم من كون الطلاق
في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد

ثم ورد علی هذا اشکال وهو انا لانسلم انه اذا ورد النهی عن الحسیات لا یفید حکما شرعیا فان الطلاق فی الحیض یفید حکما شرعیا والظهار یفید الحکم الشرعی وهو الکفارة فاجاب بقوله ولا یلزم ان الطلاق فی الحیض یوجب حکما شرعیا لانه منتج لغیره ولا الظهار لان الکلام فی حکم مطلوب عن سبب ای حکم زاجر فان حکم ای یعتمد حرمة سببه فی صل الجواب فی الطلاق ان بحثنا فی النهی عن الحسیات اذا لم یدل الدلیل علی انه قبیح لعینه وورد فی الطلاق فقد دل الدلیل واما فی الظهار فبحثنا فی ان النهی لا یفید حکما شرعیا وهو مطلوب عن سببه والظهار لا یفید حکما شرعیا کذلک بل فاد حکما شرعیا هو زاجر قلنا الزنا لا یوجب ذلک بنفسه بل لانه سبب الولد وهو الاصل فی ایجاب الحرمة ثم یتعدی منه الی الاطراف والاسباب کالوطی تقریره ان الزنا بذاته لا یوجب حرمة المصاهرة فیرد الاشکال بل لان الولد یوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا یجوز ثم یتعدی منه الحرمة الی طرفیه ای فروعه واصوله کامهات النساء وتتعدی ایضا الی الاسباب ای الولد موجب حرمة امهات النساء فاقیم ما هو سبب للعلة مقام الولد فی ایجاب حرمة المصاهرة کما اقیم السفر مقام المشقة فی اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطی ودواعیه فجعلنا ما موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاته بل تبعیة الولد فما یعمل بالخلفیة یعتبر فی علة صفة الاصل فالاصل وهو الولد لا یوصف بالحرمة ای جعل الوطی موجبا لحرمة المصاهرة لکونه خلفا عن الولد لا یعتبر حرمته لان المعتبر فی الخلف صفات الاصل والصفات التخلف کالتراب جعل خلفا عن الماء لا یعتبر صفات التراب بل صفات الماء الطهوریة ونحوها فهنا لا یعتبر صفات الوطی وهی الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا یوصف بالحرمة ولا کالغصب لا یثبت مقصودا بل شرط الحکم شرعی وهو الضمان لئلا یجتمع البدل والمبدل فی ملک شخص واحد هذا جواب عما قال لا یثبت الملک بالغصب وتقریره وان الغصب لا یفید ملکا مقصودا بل انما یثبت الملک فی المغصوب علی ان الضمان صار ملکا مقصودا للمغصوب منه فلو لم یخرج المغصوب عن ملکه ولم یدخل فی ملک الغاصب لاجتمع البدل والمبدل فی ملک شخص واحد وهذا لا یجوز ثم ورد علی هذا اشکال وهو ان یقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل منه فی ملک شخص واحد لا یجوز فان ضمان المدبر یصیر ملکا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ینتقل عن ملکه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر لا یخرج عن ملک المولی تحقیقا للضمان

وزیادة ولا یصح ان یخرج الافعال المنهیة حیث لا توجب الاحکام المذکورة لکونها سببا للملک والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فیها من ثبوت الحرمة والنسبة وقد اشار الیه قوله تعالی وهو الذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والنعمة علیه جمال **قوله** الاستمتاع بالجزء لا یجوز لقوله تعالی فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون وقوله علیه السلام ناکح الید ملعون **قوله** ثم یتعدی منه ای من الولد الحرمة الی اطرافه وفروعه من الابناء والبنات ... والاباء الا انه ترک فی حق النساء ضرورة اقامة النسل کما سقطت حقیقة البعضیة فی حق آدم علیه السلام فلهذا صرح بذکر امهات النساء وفسر صاحب الکشف الاطراف بالاب والام ومع تفسیرها لا یجد والام والابناء الا من ... الموطوءة وبناتها لا یتعدی الا الی الاب کذا حرمة اباء الواطی وابنائه لا یتعدی الا الی الام حتی لا یحرم ام المزوجة او جدتها علی ابنه ... او جده فان قیل بها ان حرمة الولد یتعدی الی فروعه لوجود البعضیة فما وجه ... الی الاصول قیل لان ماء الرجل یختلط فی الرحم بماء المرأة ویصیرا شیئا واحدا ویثبت لهذا الماء البعضیة من الواطی وصولها لبعضیة من الموطوءة وصولها فاذا صار الماء انسانا تعدیت البعضیة مثل الواطی والموطوءة باعتبار ان جزء من کل واحد منهما قد صار جزء من الآخر فاذا الولد بکاله ... الی کل منهما فکان کلا منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فیثبت الحرمة الا انه ترک فی حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفی حق ما بین الاجداد والجدات لانه امر حکمی ضعیف فلا یعتبر فی حق الاباعد **قوله** والاسباب معناه ثم یتعدی الحرمة الی الاطراف ثم الی الاسباب ثم یعتبر فی السبب کالوطی مثلا کونه حلالا او حراما لانه مخلوق من العلیة وهو حین لا یتصف بحل او حرمة ... ومن قوم الحرام زاده انه ولد من حرام لا بقال انه مخلوق من ... غیر مشروع فی محل غیر مشروع ولهذا قال علیه السلام ولد الزنا شر الثلثة والقرینة علی ... لا القول لا معنی له ... الایمن والاخلاق الولد بکونه حراما وباطلا وغیر مشروع وقد یشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فی امر الدین والدنیا فیکون دلیلا علی ان الحدیث لیس علی عمومه ... ولد الزنا جمیع الکرامات التی یستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة ... وامامته وغیر ذلک **قوله** والملک ... فان قیل لو کان ثبوت الملک فی المغصوب بناء علی صیرورة الضمان ملکا للمغصوب منه لما ثبت الملک ... قبله فلم ینفذ بیع الغاصب لیسلم الکسب له قلنا لیس المراد ان سبب الملک هو ملک الضمان بل وتقرر الضمان ... بل الغصب لکن لا من حیث کونه مقصودا من الغصب بل من حیث کونه شرطا لحکم شرعی وهو وجوب الضمان متوقف علی خروج المغصوب عن الملک المغصوب منه لیکون القضاء بالقیمة جبرا للفائت اذ لا جبر بعد الفوات واثبت شرطا لحکم شرعی یکون حسنا بحسنه وان قبح فی نفسه وقد یعتبر مقدما علیه ضرورة تقدم الشرط علی المشروط فزوال ملک الاصل یقتضی ملک البدل مترتب علیه ولما کان زوال الملک ضروریا یتحقق فی الزوائد المنفصلة التی لا تبعیة لها کالولد وذلک ان الملک شرط القضاء بالقیمة والولد غیر مضمون بالقیمة ولیس تبعا فلا یثبت فیه الملک بخلاف الزوائد المتصلة والکسب فانه تبع محض یثبت بثبوت الاصل فان قیل هذا بدل خلافة کما فی ... بدل مقابلة کما فی البیع فوجب ان لا یعتبر عند الفقد ... الا اذا عاد العبد الآبق قلت نعم الا انا نحتاج الی ازالة ملک الاصل عند القضاء لثبوت ملک البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه ... حصول العوض ... بالقدرة علی الاصل کما ... علی ثم وجد الماء

لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر بخروجه من ملكه اذ لو لم يخرج من ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر هو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فان كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما هي لعصمة اموالنا اي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا او قد يقال بسقوط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون اثما مؤاخذا به فاجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية ليس بمعصية لعينه بل لما جاوره فيما مر قوله فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهيته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بشيء فضده ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها وان نهي عن شيء فعدمه ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجود احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لم يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون بهذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهيته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان شبهه بالمنهي عنه توجب الكراهة ومشابهته بالمأمور به توجب كونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا يحل

لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار

قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال منهما قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بهذا في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة وهي امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر لئلا يبطل حقه قوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لا في مقابلة المقصود والضمين الاصلي الواجب في الغصب هو العين الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر اقدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان الحق يجعل بدلا عن العين عند ضمان الاكثر على تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه اي الشرط كما في المدبر وام الولد قوله قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على انه نهي عنه لغيره وهو عصمة المحل يعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد عصمة اموالنا ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين ... فيكون استيلاء هم عليها كالاستيلاء على الصيد الا ان ههنا مظنة ان يقال ... ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك ... اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد حقيقة او بالدار ... استيلاؤهم واحرازهم اياه بدارهم ... سقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل مشروع ... كالسلم للصيد قوله وسفر المعصية ليس بمعصية لذاته ولا بجزئه بل لما ورد عليه قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده والنهي بالعكس ... في المفهوم للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ... وان صيغة الامر مخالفة لصيغة النهي لا للفعل واما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه نهي عن ضده ... وقيل يتضمنه ثم منعه ... وقال آخرون ان النهي عن الشيء ... ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما او تنزيها ومنهم من خص امر الوجوب ... ومنهم من قال انه ... عند المعتزلة ... والمختار عند المصنف ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها ... فان كان ... مشغولا ... منه باكل ما ... ثم لا يكون ... لكن التحقيق ان حرمة كل ... الا اذا كان الامر بالايمان ... حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر ... الا ضد واحد ... وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه ... قوله وهو في معنى النهي ... لا يحل لهن ان يكتمن ... فان الكتمان ... يقتضي وجوب الاظهار ... والنهي ... يقتضي وجوب ... عن ... لعدم ... من الاقراء ... احدهما ... النجوم

والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل ويجب معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع ليكون سهلة انه سهل لكل عسر الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي

قال النكاح والطلاق شرع لا لذاتهما الا ان يشرع آخر بثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لكان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والترك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجبة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد لا واحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون

بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور التداخل الشيئين في زمان واحد لفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ما قيد الآخر ان المنهي عنه اذا كان مكروها باعتبار غيره [illegible] لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل بمعنى لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان ضد منهي عنه اذا لم يفوت كان مندوبا واما الان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه فضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي [illegible] [illegible] [illegible] **قوله** والسجود تفريع على [illegible] ان المامور على الطاهر مامور به فاذا سجد على نجس لا يكون مفوتا للمامور به اذ ان يسجد بعد ذلك على الطاهر يجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما يفسد بناء على ان المامور به دوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد الصلوة خلافا لزفر رح وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا كالظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة يصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض وتعلقه بها فرض لازم فيصير كانه صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن الاتصال لازما فانه لا يقوى بهذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه سهل لكل عسير **قوله** الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله عن الاعلى الى الادنى في المبدء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدء السنة وهو الوحي

ثابتة ههنا ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه الصلوة والسلام فيبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن **فصل في الاتصال** الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرون الاولى او لا يصير بل رواته آحاد والاول متواتر والثاني مشهور

وعما يتعلق بما يتعلق السوابق كشرائع من قبلنا وتعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فاوردها هذه المباحث في احد عشر فصلا **قوله فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر في السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا يثبت بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر والمعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر ومعنى المتواتر على ما يقتضيه كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من انه خمسة او اثنا عشر او عشرون او اربعون او سبعون او ثلاثمائة وبضعة عشر قوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند العقل تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وذكر العدالة وتباين الاماكن تاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى عليه السلام فلعدم تواتره لحصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واختلاف هممهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب بل ان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير المحتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم بالتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يتأتى منه ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخيرين لعدم التنافي مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد ومجوز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما واذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق والعلم الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد اذا شاهدهما واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيده على الظن فيجب ان يكون

متعلقة صفحه ٢٩٥ [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] النهي [illegible] الفعل [illegible]

[illegible]

متعلقة صفحه ٢٩٦ [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد واذا لم يتصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمأنينة وهو علم يطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة من التأمل لانه يمكن المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الآفاق والاخبار في احكام الآخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة لانه

بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة وكان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمأنينة ليس المراد تنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن الكذب لانه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواية الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهره قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على التلازم العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والصواب منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه لانه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة والعموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هو الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم التخصيص بالقوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذه هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى بجواز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول بدون وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم لبعض الاخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام الآخرة وليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يتعلق به عمل وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب ولا علاقة ترجح جانب الصدق وبثاليه ...

To: www.al-mostafa.com

يحتمل الصدق والكذب بالعدالة تترجح الصدق لنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد بانه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك كل يوجب ما ذكرنا ولا نهاية يوجب عقد القلب عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين بالجملة والشبهة في نقله وفي القياس في العلة مجملة وفي الاصل ايضا اذا ثبت انه معلل لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او بخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل كذا ان خالفه قياسا او ... الا لضرورة ... لم يومن

احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر وانعقد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها العمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بالكلفة بمعنى كل منها **قوله فصل** حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الذي لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف لصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرده البعض مع النقل عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس من ذهب الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر فالقياس مقدم وان كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المصنف على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في طريق النقل حيث احتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي ينبني عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض لا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيا حرى عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان احادا غير متواترة فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عند نادرته بحثا اما اولا فان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل وانتفائه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه فلهذا يجري في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عن العلماء لتعسر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ايضا الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل ما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وحديث الواحد لا يصلح

ان ينسد باب الرأي من كل وجه فيه خلافه شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى
ثلثة ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر به فهذا الحديث
مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له
بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض
مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا ولا دخل بها فقضى عليه السلام لها
بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان عادة العرب
الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعرابي حيث لم يستنزه عن البول وهذا الطعن من علي رضي الله عنه وقد روى
الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل
الشافعي رحمه الله تعالى لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى
وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام
نسيت قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وحديث معاذ في القياس مشهور وقال
بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى
ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة رضي الله عنه ان وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب

ناسخا للكتاب يجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص عنه القياس الذي يعارضه دليل قوي سنده فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه
البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد والقياس قوله كحديث المصراة من صرية تصرية والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب ليظنها المشتري كثيرة
اللبن قول المصنف ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه
كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره
بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل
او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من
ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد يظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان
بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا التكلف ذكره المصنف وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان
بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله
في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم
العدالة والضبط لا يكون مستورا بحديث وحديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر
بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع والاخذ منه وبعضهم اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر
بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا بالعقد
او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه سالما اليها لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت
قيس قال ان يعتمد عليها قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون رده الكل اللهم الا ان يحمل على الاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا للكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خير

قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث
تبع التابعين * اما بعد القرن الثالث فلما غلبة الكذب فلهذا رجح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا الاختلاف اختلاف العصر * فصل في شرائط
الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر ههنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو
سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية * شرطنا حق السماع
احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم حروف لبعيدة وهو يزدري بنفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق
السماع في قوله شرطنا حق السماع ههنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو لم يوجد
في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك * احترازا عما لا يرى تعهده الا للتبليغ فيقصر في مراعاته
بعض ما القي اليه اما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر
ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من
ابتلي بشيء منها من غير اصرار فقائم العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة
واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور الدين وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر
بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصفه تعالى كما هو ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا
قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم تم ايمانه * اي لا بد ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب استعمال الاستيصاف
وليس المراد بالاستيصاف ان يسأل عن صفات الله تعالى او يسأل عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات
الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأل اهو كذلك حتى تشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه
وهذا هو المراد والله اعلم لقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في
حقوق الناس فانها يحتاج الى التمييز لانه يعدم بالعمى والى الولاية الكاملة تنعدم بالرق وتتغير بالانوثة * فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي
عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا * وهذا اي الاخبار بالحديث * ليس من باب الولاية فانه لا يلزمه * اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي ثم
الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا تشترط الولاية اي لا يتحمل الحكم
الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد كما في الشهادة بهلال رمضان فان صومه يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون لا به على الغير اي ثبوت هذا الحكم
بالتبعية على الغير اذ لم يوجد الزاما على الغير قصدا ولهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان * ورد الشهادة ابدا من تمام الحد * هذا بيان الفرق بين قبول الحديث
من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه كان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده تأبيدا قال الله تعالى ...

القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة ...
عليه السلام ولزوم سيرته العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة ...
ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ... مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات ... مع فساد الزمان **قوله** فهم ...
شرط في الراوي ... والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ...
عن عبادة الكافر ... [illegible]
... [illegible]
قوله اما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى ... [illegible]

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا بعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم + وقد ثبت عن الصحابة عليهم السلام قبول
الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رض وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رض + فصل في الانقطاع + اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام
وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال + الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان
يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من
حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل + فمرسل الصحابي
مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد
بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد فيحمل لصفات الراوي التي بها يصح الرواية + وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل
عندنا وعند مالك رح وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا
لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول عم اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى
الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليتحمله ما حمله ولا تأثير بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا ترى
انه لو قال اخبرني ثقة يقبل [illegible] ولم يتهم ما لم يسمه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا وعند البعض الا ان
الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي عنه الثقات مرسلة كما رووا مسندة مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله + واما الانقطاع الباطن فاما
بمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فوالله + بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله
فتعصب قوله لكنه مفعول المعارضة [illegible] اسكنوهن من حيث سكنتم اي في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن
مسعود وهي انفقوا عليهن من وجدكم +

في سائر كتب الاصول [illegible] فخر الاسلام [illegible] في التوضيح **قوله** فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن [illegible]
[illegible] المتواتر والمشهور او بكونه شاذا [illegible] الى نفس الناقل كنقصان في العقل [illegible] او في الضبط [illegible] المغفل [illegible] خبر الفاسق والمستور
[illegible] ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع
[illegible] **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا باعتضاد [illegible]
[illegible] قول الصحابي او [illegible] قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا عن [illegible] اشتراط الاسناد [illegible] باطل لان العمل [illegible]
والاربعة الباقية [illegible] المقبول الى غير المقبول [illegible] المسند فلا [illegible] فيقبل المرسل ويعمل به [illegible]
يقبل [illegible] على المسند [illegible] قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة [illegible] الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل
[illegible] فوق المسند [illegible] الصحابة [illegible] ان كلامنا في ارسال [illegible] لا يظن انه كذب على من روى عنه [illegible]
بالكذب [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا رواية عن عدل [illegible] العادة جارية بان [illegible]
كان [illegible] من غير اسناد [illegible] ذلك الخبر [illegible] فالمرسل [illegible] للناقل بخلاف المسند [illegible] العادة بذلك بل
[illegible] **قوله** ولا تأثير [illegible] الشافعي [illegible] صفات الراوي [illegible]
[illegible] حال الرواة [illegible] **قوله** الا ترى انه اذا قال اخبرني عدل [illegible]
[illegible] **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس [illegible] الكلام في خبر [illegible]
[illegible]

متعلقة بصحيفة ۳۰۷

ان يكون الباقي ... [illegible]

قوله ... [illegible]

متعلقة بصحيفة ۳۰۷

القياس ... [illegible]

متعلقة بصحيفة ۳۰۸

قيل بمعارضة خبر الواحد ... [illegible]

قوله ... [illegible]

[illegible]

مما ان یقتضی حین

جاز بیعہ او ردۃ ساتطنوہ وسألوا

عن بیع الرطب بالتمر فاجاب بجوازہ فاوردوا

هذا الحدیث فقال ان هذا الحدیث دائر ۱۲ ۵

قوله رواه ابن عیاش موافق لما فی الکشف

والغرب واما الواقع فی البنایة فکذا اورد عیسی

زید بن ابی عیاش ۱۲ قوله قال ابن المبارک

او قیل صفیة لا یلزم من معرفة ابی حنیفة

واحد الیس من یقبل حدیثه ان یکون

[illegible]

وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه زيادة على قوله تعالى بالنصب اي بهذا المعنى وكذا الاستشهاد التي تاتي واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما هو غير المعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة

قوله ثم فاعتمد وا اي الخبر والتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله ثم اذا اختلفت النوعان فبيعوا كيف شئتم والحقيقة ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا اولم يكن فان كان تمرا فان لم تجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول ✤ ✤ ✤

فيتبع كيف يرد الحديث بمعارضة كيف البتل من المدعي الا ان الكلام الحق هو ولا يقال ان ذلك كلام الرسول وهو مبين منه وسمع قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الخ وجه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فصير عليه ادني ما هو تفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما تناوله اللفظ والثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما تنتفي به الريبة هو هذا ان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ذكر المصرح وانما اقتصر على كلامه بما منع الاجمال وحصر فيما ذكر بالاشتراط ان ترك بعض الامور الى الاجتهاد واحال الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ما تكتبوه وادنى فيه ما تقرب بيان انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط انه ليس المراد اولية ذلك مما استبد معاوية في الدين بناء على خطائه كالسنة في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه اول من قضى به من المجتهدين الى زمان معاوية لعدم ما جاء اليه لكن الامر روي عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة شاهد واحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه كان يقضي بشاهد ويمين فعلى هذا لا يكون الا من مبتدعات معاوية رضي الله عنه قوله وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا بمجرد القياس على ما ذهب اليه المصرح فيما نقل عنه قوله والتقدم الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا الا انه لا شبهة في نظمه ولا سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرط عملا بالدليلين ومن جعلها قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني لا يعمل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب ولا يزاد عليه لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر الواحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بانه من رواية يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري له في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين ولهذا لم يشترط بحيث يكفر جاحده فهو قريب من اليقين قد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر ثم حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على من انكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذا الا انه ليس او رد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبس ولا تمرا آخر لبقاء اجزائه من جوهره الا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق ✤

١٣١

لا اعتبار بالاختلاف لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فلو فرض ان هذه الشبهة تعتبر كما ردت قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان ثابتا لاشتهر ونقل نقلا متواترا فان قيل قبل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت اشتمال هذا الحديث على عدم وجوب التبليغ على النبي عليه السلام او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم يكون معارضة للدلائل الدالة على وجوب التبليغ والدلائل الدالة على عدالتهم ويكون معارضة للقطعية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر في المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة رضي الله عنهم كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع لنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في تفصيلها الثاني من الانقطاع الباطن ظاهر الوجود والاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرنا في الراوي فعدمها يوجب الانقطاع

قوله لا اعتبار بالاختلاف بالصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف مطلقا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون سببا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الايمان تتغير لا الجيد والرديء كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من نوع الاجناس قلنا هو تصريح بان علة عدم تبدل الاسم والحقيقة حتى لو فرض ان وصف ذلك معتبر بالقياس في مقابلة الخبر واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمخالفة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي صلى الله عليه وسلم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل على هذا لا يكون قسما آخر من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها فهم الاصل هو الاشتهار لكن من حصل فهو الحديث النبوي ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث اسلم كل احد بل عدم الافتاء وارادة قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فقد حكم بعضهم بشذوذه وبعضهم حتى ان اهل المدينة احتجوا على نقل حادثة ورووه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وغيره رضي الله عنهم الا انه مضطرب رواية فيحتمل بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وكان معاوية وبنو امية تحولوا عنه فبالغوا على الترك فتخافت الناس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم لا يخفى ان ترك الجهر ثابت في الاسماء الواردة الا انه لا يقدح عامة النبي صلى الله عليه وسلم بعد الامر بها على ترك الجهر بالبسملة بل يجهر بها ابو بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون بها في رواية الجهر وكان مدار قال الادرس هذا المثال مثال ذكره ومثال الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال الا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مذهب ابن عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو متمسك به لا محالة قوله

الا في صدر الاول كما عرفنا في المجهول وخبر الفاسق + بالجر عطفت على خبر المستور + والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة الامر غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل رواية بهم لاشتراط المذكورة اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي + فصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر + وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بشرائطه المذكورة الا ان خبر الواحد العدل لان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم يستدرك على قوله فكذا بقوله لكن ان خبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث فمعنى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة المؤدية الى الحرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار وهو معنا القسام التحري بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ الحكم بعدم قبول الفاسق والمستور في الاحاديث فلا اعتبار للاحاديث اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا + اي لا يقبل في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري + والثاني + اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه الله اي تثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة + لانه يفيد من العلم ما يصح العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى لا احتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا اي عندنا لا يثبت العقوبات بدلالة النص + لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون في البينة شبهة والحد يندرئ بالشبهة لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة + واما حقوق العباد فما فيه الزام محض يشترط فيه سائر شرائط الشهادة والعدد والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد عند الامكان حتى لا يتيسر العدد في كل موضع لا يمكن العدد [illegible] الشهادة صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج فيه الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي الحكم بهذا القسم لما فيه من نفع ولا لتزوير والتلبيس +

قوله الا في صدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيهما اصل الشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان [illegible] من العدالة الراجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان ادى الى الكفر كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خلاف في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث [illegible] **قوله** فصل [illegible] اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق **قوله** [illegible] في الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين **قوله** [illegible] **قوله** تثبت [illegible] **قوله** [illegible] **قوله** صيانة لحقوق العباد [illegible] **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد [illegible] **قوله** والشهادة بهلال الفطر [illegible]

الا في صدر الاول كما عرفنا في المجهول وخبر الفاسق + والمعتوه عطفت على خبر المستور + والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمعتوه اذا
عقلا لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل رواياتهم لانتفاء الشرائط المذكورة
اي لانتفاء الشرائط المذكورة في الراوي وفصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر + وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات
والاول يثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بشرائطه المذكورة
اذ اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك على قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن
طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة المؤدية
حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار وهو هيئنا انضمام التحري بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر
قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا + اي لا يقبل في الديانات كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري + والثاني + اي العقوبات كما هو عند ابي
يوسف رحمه الله اي يثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة + لانه يفيد من العلم ما يصح العمل به في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت
بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا
تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا اي عندنا لا يثبت العقوبات بدلالة النص + لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها واما
ثبوت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا
فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بخبر الواحد على ثبوتها بالبينة + واما حقوق العباد
فيثبت بخبر الواحد بشرائطه المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فيه معنى الشهادة فيما كان فيه الزام محض + يشترط لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد
والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن العدد عليه فالشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام
فيحتاج فيه الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي الحكم هذا القسم لما فيه من نفع العباد والتزوير والتلبيس +

قوله الا في الصدر الاول اي في القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل الشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان قد غلب
من العدالة الفرية جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المتبع الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يكفر
الكفارة كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا اختلاف في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث [illegible]
كان داعيا الى هواه بذلك الى غير ذلك من الشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق **قوله** [illegible] الا كان خبرا عن النبي عليه السلام
ولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين **قوله** [illegible] اخبار الصبي [illegible] ان ابن عمر رضي الله
عنهما [illegible] **قوله** [illegible]
على الاطلاق بالدلائل القطعية [illegible] يثبت القياس مع الادلة القطعية [illegible] الحدود تحتمل [illegible] بالجنايات [illegible] **قوله** [illegible]
يخرج العبد [illegible] **قوله** صيانة لحقوق العباد يعني [illegible] الامور المذكورة [illegible] حقوق العباد [illegible] الشهادة
لان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة [illegible] **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة [illegible]
عليه السلام [illegible]
[illegible] **قوله** والشهادة بهلال الفطر [illegible] لفظ الشهادة والولاية والعدد [illegible]
[illegible] التزوير [illegible]

٣١٥

وهذا امر يتبرك به لا امر يتعلق به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذكار اي الخط يذكر الحادثة وهو الذي يتقلب بسببه ويتذكر وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء كان خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا وعند ابي يوسف رح ان كانت تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن التغيير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل ومحمد رح ايضا يقبل في الصكوك اذا علم انه خطه لان الغلط فيه نادر ويجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا اما الخط المجهول فان ضم اليه جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل والا فلا وهو بالنسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرءا اي نعم الله عبدا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره وفي الثاني والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن النقل بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن من الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره

فصل في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب كحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح

قوله كانت رخصة ... عنها وانقطاعها فيلزم تعطيل السنن ... سماع جميع ما سمع عنده ... ان كل محدث لا يحدث ... صدوره
قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله وامام يعني ان الخط الذي لم يستفد منه التذكر بل يعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح لان المقصود من الخط في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لا في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قرائته ولكن غلب على ظنه ذلك ٥١ قوله وديوان القضاء وهو الجريدة من قطع القراطيس يقال دونت الكتاب جمعتها وقد يقال الديوان جمع الصحف ٥٢ ٥٣ قوله لقوله عليه السلام نضر الله امرءا الحديث اجيب بان الناقل بالمعنى من غير تغيير اداه كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ٥٤ قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في كلماته الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم ويجاب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع ان الشرط بان معنى الحديث معرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم انهم قالوا امرنا النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا ٥٥ قوله فما كان محكما ... بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام ههنا لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب ٥٦ فحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الجد عند غيبة الاب

وان عمل بخلافه قبلها او لم يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فان روينه للبيان فطريق التأويل لا يجرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر باصرح كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكره الزهري ولا يكون جرحا عند محمد رح كقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين وسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ + ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل الصدقات فاجنبت فتمعكت في التراب ولم يقبله عمر رضي الله عنه قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا الو لم يكن بحضور عمر رضي الله عنه في تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فلا مانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر رضي الله عنه لم يتذكر ذلك فهذا اولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان عن شقيق قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى رضي الله عنهم فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت في الصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا اشارة الى سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه ... والشافعي ...

فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يكون خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من الطعن من الصحابة الحديث

+ + + + + + +

قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ترك ... ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رض **قوله** كقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد وسمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما انه سلم على رأس ركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما قبل بقولهما لا بقول آخر وكلام النبي عليه السلام الناجري على ظن انه قد كمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تأويل ... لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام فقد رواه عمران بن حصين ... كذا في شرح السنة **قوله** ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب ... الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد ما هو في ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ... فقلنا انما ... اصل الخبر ... وفيه نظر ... كلام ... يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فتعارضا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون جرحا عند ابي يوسف رح بقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع يكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا يحيث يرد خبره وكما يسلم الانسان من النسيان ولا خلاف في ان كلا من عمر وعمار رض عدل ضابط ... عدالته كل ... بيقين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل به عمر وعلي ... فان قيل ... ان عمر ... مرتد ... لا نفي ابدا اجيب بانه كان سياسة ... لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك للارتداد

كان كان بطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور في اصول البزدوي وان اردت فعليك بالمطالعة فيه * فصل * في فعله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به فهو اما مخصوص به عليه السلام او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض لجهل الصفة ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والخصوص به نادر * فصل * في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه الله تعالى بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراي والاجتهاد وفيه اختلاف فعند البعض ليس له الوحي الظاهر لا غير واما الراي فهو محتمل للخطاء فيكون لغيره فلا يجوز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم

قوله فاعتبروا والحكم داود وسليمان على نبينا وعليهما السلام بالراي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم تنفش نفشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنما دخلت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احد عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشياه يقومون عليه حتى

وفيه بحث لان المسألة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون لغير اجتهاده بذلك والا عاف ان قهقهة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحضرته عليه السلام الصحابة من امر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست تخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف متابعا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك **قوله فصل** في افعاله يعني الافعال التي لم تصدر منها الا كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فلا يعلم انه مخصوص غير المقتدى به في المخصوص الدلالة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر **قوله** وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يكون الفعل واجبا علينا تحقيقا او فرضا والافعال الثابتة عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سياتي **قوله** وهو فعل من الصغائر وما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلة من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا من الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير **قوله** من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه في التثبت والمعصية حقيقة في فعل حرام يقصد الى نفس الحرام بعينه **قوله** ففعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب

[illegible]

قوله ١٤٣ [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

صفحه ١٥ سم [illegible]

متعلقه صفحه ١٦ سم [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

ان يحمل الانكار على ان

قوله وردوا بان انكارها على عدم

التصديق وهو محقق في صورة التوقف

قال الفاضل الشريف اعترض بانه كما جعل حديث قال

وعدم [illegible] فالاول اذا نقل عن يحمل حديث

وهو لا يذكره لا يكون مقبولا وقد يجاب عن

الاعتراض بان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم

القبول [illegible] وقد يكون سببا للتوقف

[illegible]

قوله صفحه ٢٤١ سطر ٤ ...

متعلقه صفحه ٢٥٥ سطر ٣

الا استثناء فلا يتعلق بغرض اصول

قوله حقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع

قيل قوله بلا نزاع مخالف لما ذكره في حواشي الشرح

المختصر حيث قال ثم كلام الامام الشافعي وكثير من

المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء الا في لفظ

[illegible]

كوئيته يوم فسدت ثم تيرا دان فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت ومضى الحكم بذلك وما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملكه لما لك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان + وبقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث + روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ان يقبل + وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان هو افيد ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه ما سبق للناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فيحال ان يخفى عليه معاني النصوص المراد بها العلل واذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور الصحابة في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رضي الله عنه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى يوم البدر بسبعين اسيرا منهم العباس عمه وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر رضي الله عنه فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب له فلنضرب اعناقهم واخذ رسول الله عليه السلام برأي ابي بكر رضي الله عنه وكان ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق +

والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام ففيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم لزوم الحكم فذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل وندمهم عليه فيكون حجرا اولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يتعقب على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بالصفة وعلى الثاني انا لا نعلم ان الامر في الآية يعني الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا تم انه متيقن وفيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقيد المراد والاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصول قوله فمنهم من ابى حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وقد استدل ايضا بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الاعتماد العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على اجتهاده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي مستنده الاجتهاد وبهذا يخرج عن الجواب الآخر وهو انه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فانه توقف في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فتوقفه للاجتهاد وعلى ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بحجته اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود عليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قائل بالفرق والثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم والرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العمل

لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا
في ان استبقائهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب
لمن وراءهم واقل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل فيها عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الآية تاويل آخر نذكره في باب
الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله عليه السلام برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول
البزدوي ومن ذلك ما روي ان رسول الله عليه السلام اراد يوم الاحزاب ان يعطي اشراف غطفان ثلث ثمار المدينة لينصرفوا
فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف
قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله
بالدين نعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاءوه لتعطي اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على
الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي
الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء ولكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر
لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجى نزوله فاذا خاف الفوت يعمل بالرأي
لما ذكر في هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهي ما يرجى نزوله
والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وحيا لا نطقا
وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى
الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى
لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الخصوص الا بدليل
قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض
شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية
لنبينا محمد عليه السلام لقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكر واخير مختص بالاصول بل في الجميع على
ان النسخ ليس بتغيير بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله
علينا من غير انكار ÷ ÷ ÷ ÷

في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عليه السلام شاور صحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا فيما يتعلق
بالوجوه ولعلمه اي ولو كان لتطييب قلوبهم فانه لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء بهم وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند
عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول في البناء
والدعاء اليه كابراهيم عليه السلام للوط وهارون لموسى كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عليه السلام في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى فيمن
ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة الا بدليل قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول لما اوردوه
الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع لما اورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يتصور ان يكون مصدقا اجاب بان
النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فلا ينافي التصديق ولم يبق لنا الابتداع على انه شريعة لنبينا عليه السلام ÷

فصل في تقليد الصحابي رضي الله عنه يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلّمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيره وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم * فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء للعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة والجماعة نصرهم الله تعالى * وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب اي الكذب منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ باقوالهم * وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم * اي في الاجتهاد * نجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم * والمعتبر كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن رضي الله عنه * وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالديه * وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في النذر [illegible] بانه من الابل اذ من الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان ويتعلق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان كالاستثناء والشرط والصفة والغاية الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التفسير والتقرير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره

قوله واختلف في غيره اي محل اختلاف قول الصحابي في المجتهد بل يكون حجة على مجتهد غير صحابي ولم يظهر له دليل من كتاب وسنة قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام وذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي واما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به قوله باب فيما يلحق بالكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة اه اي فقدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى ذلك الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن دليل والى الاول ذهب الجمهور وحصروه في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر في بيان ضبط وعندهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا كثير من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة البقاء والحكم لا يشتمل عليه بمنطوق الكلام ومراده بخلاف الغاية فانه بيان المدة منطوق الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره وقوله اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام وجعل مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث تفهم من اطلاق الحكم التابيد * * * *

فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره
عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند
عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احدهما من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك قلنا ان النبي
عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى
فيبطل يمينه فلا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض قلنا الكلام اذا
تعقبه مغير توقف على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا لما ذكرنا في الشرط والجزاء اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء
كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره

قوله فلا يجوز التخصيص على تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون
الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه
رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من
ابطال الخبر بالكلية ثم استدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عنده
لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد بعد ثبوت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على
ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين
الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته
العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير
عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليه السلام عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا
بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان
التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير اذ كان مستقلا
فيأتي حكمه والكلام لغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضير فصله بتنفس وسعال او نحوهما وعند ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا
بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف
لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى
وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت لعارض فيحمل على ما ذكرنا من تنفس
او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعل غدا
بمشيئة الله تعالى كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله تعالى فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضه على انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد

٣٢٣

واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له قصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة يتم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة * وقوله تعالى واهلك اي قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * ونقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين الذين امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة * خصتا متراخيا اي خصصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله * بقوله ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء واما الثاني نسخ هذا واما الاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل اهل قرابته حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل

قوله ليس من اهلك اي من اهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن فلانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثني الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فمعنى قوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول او المراد بسبق القول الوعد الوعيد تعالى باهلاك الكفار * وقوله تعالى ما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة

تنبيه على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء ... وان لم يقع لفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على اثبات شيء ونفيه ... زمان واحد الا انما كان تغير المحو ... انه لما وقع في كلام الله تعالى يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك ... تقدير الشرط او الصفة ... عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم الشرط وبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهم على تقدير عدم التغيير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على البعض بما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور الشافعي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض بما ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يحتمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا يصح استدلال الشافعي رح بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا ان يذبحوا بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا ان يذبحوا بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء فاقع راجع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد بيان الامتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور به كان بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وانما السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل

لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم الآية لدفع هذا الاحتمال واصحابنا رحمهم الله قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا لموجبه اقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام يحتمل عنده فظني عنده كلاهما يكون تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه + اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها + يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج انما يكون بعد الدخول في الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول + + + +

لهم العلم بالوجه قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الوجه لقرة معلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل حتى قال تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك اولادك ثم خصص ابنه بقوله انه ليس من اهلك **قوله** لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال مع كونه من العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان الله معبود وهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله ورد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وقول المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الاول والآخر لكن لا تعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله** فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغة الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة وذهب البعض الى ان لفظ الاستثناء في المنقطع مجاز ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج من متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رحمه الله عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالمستثنى غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود منه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا وان تحقق تناول صدر الكلام وعدمه فهو استثناء والا فلا تناقض لعدم التناول **قوله** قالوا التحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم الجميع على تقدير

اى من حيث انه ليفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول كان التناول بعد الاستثناء باق فسلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج مالولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اجود + قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله اى عمل الاستثناء ففي قوله له على عشرة الا ثلثة لا يخلو اما ان اطلق العشرة على السبعة فقوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل + اى في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على البعض افراده وحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول فلا فرق بينهما على هذا المذهب الا في ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال المختار ان الاستثناء عند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم المنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل + هذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة اذ اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا ايضا ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا احد يذهب اليه

عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان الحكم انما هو في البعض وهذا اظهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل تغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل قولهم ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بالعشرة معناها اى عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة **قوله** ثم فرق بينهما هذه مسئلة اختلاف في ان الاستثناء من الاثبات بل هو نفي ام لا فعند الشافعي رح نفي حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست على وعند ابي حنيفة رضى الله عنه لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثباتا ولا نفيا بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق الحكم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رح بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايجاب للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح معنى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا الا ان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف رح بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز

او مبالغة ثم حكم على الباقي او ادخل على عشرة الا ثلثة على سبعة فكانه قال على سبعة مفصل ثلثة مذاهب فعلى هذين + اى على المذهبين الاخيرين يكون
اى الاستثناء تكلما بالباقي + في صدر الكلام + بعد الثنيا اى المستثنى ففى قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة و الثنيا ثلثة و الباقي
في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة قال له على سبعة و انما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة
الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة و اما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فكان تكلما في حق الحكم بالسبعة
اى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات + الا ان على المذهب الاخير يكون نفيا اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص
بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص صح بالوصف كانه قال جاءني غير زيد + لما جمع بين المذهب الثاني و الثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي
اراد ان يبين الفرق الذي بينهما و هو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه و ان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من
القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا
المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة + وعلى المذهب الثاني الذي من هذا + المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد
و الاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب ليس كذلك في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم او الوصف في نفي الحكم عما عداهما
لان ذكر المجموع و لا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد + على الاول اى على المذهب الاول
يكون اثباتا و نفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى و المستثنى منه جملتين احدهما منفية و الاخرى مثبتة و الاثبات و ... يكون ان بطريق
المنطوق لا بطريق المفهوم و على المذهب الاول يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف و لا دلالة لهما على نفي
الحكم عما عداهما عندنا و عند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم و على المذهب الثاني يكون هذه الدلالة على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا +
حجة + اى حجة المذهب الاول + ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما انعدام التكلم الموجود فمحال + اجماعهم + اى اجماع اهل العربية ذكر
عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع + على انه من النفي اثبات وبالعكس نفيا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما

قوله او مثله عطف على بعد الحكم اى ادخل العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو سبعة قوله حجة وجه الدلالة ان على المذهب الاول يلزم ان يراد
بعشرة ... سبعة او الثالث والاول باطل بالقطع ... والمراد عشرة ... من صادق ... فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما يلزم
ان يثبت لبث خمسين ... و يجب بان المراد بالالف الكل و الحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد ... من قبل ... في ان
الاستثناء ... بطريق المعارضة دون البيان ... الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول ... على المذهب الاول ... تقرير الاول انه لا سبيل الى ... المستثنى
في حكم المسكوت عنه لان انعدام التكلم اى القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اى لاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع
... كالعام الذي خص منه البعض فانه يمتنع حكمه في القدر المخصوص ... ثبت التكلم بالكل ... الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض و هو الاستثناء
و تقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات و من الاثبات نفي و هذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان
المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه و تقرير الثالث انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود الباري تعالى و وحدته ... لم يكن محل الاستثناء
بطريق المعارضة و اثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي الالوهية عما سواه و التوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى و نفيها عما سواه ... لانه لو تكلم كلمة
التوحيد ... ثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر ... على ان محل الاستثناء بطريق المعارضة
... النفي اثبات وبالعكس ... المذهب الاول ... على اثباته ... على بطلان المذهبين الاخيرين ... الاول ... على المذهبين الاخيرين ...
... اثبات بل ... و اما على المذهب الثاني فلانه انما تعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض ... على الباقي و اما على المذهب الثالث فلان المجموع المستثنى منه والمستثنى و الا الاستثناء

فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا نصفها اي السائل بهذا الدليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا اورده على طريق الاشكال وتبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية فيكون استثناء الكل من الكل وهو فاسد وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذه الحكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر بالي هو قوله + قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو الاستثناء من المتناول لا من المراد + اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل + والجواب + اي عن الدليل على المذهب الاول + ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود الكلام في البعض شائع + لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وهو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد + وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قولهم واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات + + +

عبارة عن الباقي والحكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا يدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بالعشرة لا عشرة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالا خسراي التكلم بالا تون **قوله** فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب توجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول البعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث لان افراد المستثنى منه والملفوظ باعتبار ما تناوله بحسب الاحتمالات وتعدد التكلم الا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل الا الاصابع في اذ انهم الا الانامل بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها بعض الاصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف هذا يقبل لانا نراد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها باعتبار تناولها وتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير دافع لاعتراض ابن الحاجب بل عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه اما قطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس الطريق المشهور في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب جواب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مجازا لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله فبمنزلة العلم لا يستعمل في غير حقيقته مجازا وما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع بمعنى يحز في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت هذه الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متنافيين فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته ونفي واثبات بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما قلنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر لو كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد ولا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة ومعناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الثانية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور

صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف رح مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو مبني عليه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج عشرة من عشرة ثلاثة ثم تعلق بالسبعة المخرج منها اثباتا الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز على طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبر وا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لا انك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن بعدم الوجوب على القول ليس بنص ناف للوجوب عليه بل بالعدم وليس الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا اورد دليلا على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي والاصل انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة او بدون النية ونحو ذلك سلمنا وهو انما افادة للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة ثابتة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما تفرد به كثير من علماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمت رجلا عالما يصير باكرام عالم واحد حانثا ومن حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي يعني لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال قرانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد وكان الاستثناء من النفي اثباتا لزم تعلق الاثبات بالنفي

٣١

متعلق بقوله صفحة ٣٢٣

[illegible]

فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم فى فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة وادرجتم المثال لا اجالس الا رجلا عالما ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام فى زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثانى انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفى اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفى اثباتا يصير كقوله البعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى فى كلتا الصورتين اى فى قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس فى النفى اثباتا اى فى كليتهما لكن فى قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل فى المحلوف شئ من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة المجالسة بكل عالم بهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفى اثبات ولنا فى قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شئ من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفى اثبات والفرق الذى يجئ فى باب القياس ان الفرق بين الشيئين فى الحكم بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها كلما خلت عنه لا يجوز فلو كان الاستثناء من النفى اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجواز الا انه يحتم لعموم العلة

وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله ما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا الا ان يقتل خطأ لانه لو وجب او اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروى ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده

عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذى هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة متصفة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثانى مبنى على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة فى حال من الاحوال الا فى حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة منفى غير جائزة الا فى تلك الحالة فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءنى القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحال المستثناة يكون بعينه هو المنفى فى صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بالطهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم فى صدر الكلام انما هو عدم الجواز والدلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع فى صدر الكلام نكرة والدال على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها فى سياق النفى ففى جانب الاستثناء يؤخذ ايضا ذلك الموضوع ولا عموم له فى الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اى البعض لان نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى كما فى ما جاءنى احد الا راكبا قوله فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم فى مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزم ههنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم ههنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فهو باق بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك انه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء لم يخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقى مباح المجالسة بحكم الاصل قوله والفرق لما التزم السائل انتقاض قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم فى مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الالزام وهو انه مسلم فى باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين لوصفين بطريق الاستثناء كما فى قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فيستدل ههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة للجواز والطهور علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه لو صح وجب عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يفد العكس لانتفاء الحكم لعدم الشرط

[illegible]

وهذا القوى لسيل على هذا المذهب واشار فتيه محو وان لا استثناء في قوله الاخفا على المنقطع فراعن هذا الكن الاصل هو المتصل + واما كلمة التوحيد

جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم

منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا لان وجوده ثابت على هذا

المذهب بطريق الاشارة لان معناه اما انهم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه

وضرورة على الآخر اي على المذهب الاخير اي المذهب الثالث يعني الوجوه على هذا المذهب ثبوت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان

ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان التقدير على هذا المذهب ... يكون كالتخصيص بالوصف وليس له

دلالة على نفي الحكم عما عداه ... وجوده تعالى ... اي على المذهب الاخير هذا دليل ما ول

ابن الحاجب على نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من

كلمات كبعلبك ... في وسطه ضعيف ... وليس المراد انه مركب مزجي مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى ... مثلا ... معناه

كليا اي وضع الواقع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ... ومنه

كلي كالاوضاع ... والنحوية للاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها

وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من كلمات

كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من لديه في الايجاز والاطناب يسيل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى

كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل والامثلة

كثيرة وايضا منقوض نحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه + وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا و بعضهم اي بعض

مشائخنا كالقاضي للامام +

او وجود مانع فمن ين يلزم جواز كل صلوة بطهور الحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شي آخر قوله دليل

دليل للخصم لان منع كونه دليلا او دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد يجوز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم الحصول يصلح ...

ان يعتذران قوله الاخفاء مفعول له او حال وصفه ... محذوف فيكون ... والاستثناء المفرغ متصل ... الاصل فيكون من تمام الكلام والتقدير ...

كلام مناسب في جنبه وصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريرها ... لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق

العبارة مبني ان يكون المسوق لاجله بل يكفي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على المذهب الذي يقتضي ان لا يصير المذهب الثاني للعامة ... الكلمة وهو خلاف الاجماع

اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور

عن الثاني بانه مبني الامر على الاعم الاغلب حكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاول ابن الحاجب تغيير المذهب

الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من استثنى المستثنى منه وادوات الاستثناء ... الافراد والمعنى ... بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج ...

... العرب لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا وكما عرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم ... الضمير ... جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع

ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل على التقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى ... الوجه الثاني لم ينصه ... على ...

به الوجوه الاربعة الا المنع فهو الامر انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال

ذلك النقض فهو ان مثل انما عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاء ... ابو عبد الله

ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب ...

[illegible]

کابی زید وفخر الاسلام وشمس الائمۃ السرخسی ؒ مالوا فی الاستثناء الغیر العددی الی الثانی بحکم العرف ؛ ای الی المذہب الثانی وہو انہ اخراج قبل الحکم ثم الحکم علی الباقی ؛ وقد فہم ہذا من قولہم فی کلمۃ التوحید ان اثبات الالہ بالاشارۃ لانہ علی الاخیر کالتخصیص یا وصف وہم لا یقولون بہ بل ؛

الشخص من اکثر من کلمتین فسلم لکن القائل بان المستثنی منہ والمستثنی واداۃ الاستثناء عبارۃ عن الباقی لم یرد انہ موضوع لہ بالشخص بمنزلۃ بعلبک بل اراد انہ موضوع لہ بالنوع بمعنی انہ ثبت من الواضع انہ اذا ذکر ذلک فہم منہ الباقی کما ثبت منہ انہ اذا غیر صیغۃ فعل بالفتح الی فعل بضم الفاء وکسر العین فہم منہا معنی المبنی للمفعول او اذا رکب زید مع قائم وجعلا مرفوعین فہم منہ الحکم بثبوت القیام لزید الی غیر ذلک من القواعد الصرفیۃ والنحویۃ فانہا اوضاع کلیۃ وان اریدانہ لیس فی اللغۃ ترکیب لموضوع النوعی من اکثر من کلمتین فظاہر الفساد فان جمیع المرکبات موضوعۃ بالنوع سواء ترکب من کلمتین او اکثر مثل قولنا حیوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرک بالارادۃ ذو نطق فانہ موضوع للانسان بالنوع بمعنی انہ ثبت من الواضع انہ لو ذکر اسم جنس ووصف بما یخص بعض انواعہ فہم منہ ذلک النوع فالموضوع النوعی کثیرا ما یترکب من اکثر من کلمتین ویکون الاعراب فی وسطہ کما تری ویکون لاجزائہ دلالۃ علی معانیہا الافرادیۃ لا انہا کلمات ولا یصیر المجموع کلمۃ واحدۃ حتی یکون کل من المفردات جزء الکلمۃ فیمتنع عود الضمیر الیہ بل یکون عود الضمیر الی المستثنی منہ بمنزلۃ عودہ الی المبتدا فی مثل زید ابوہ قائم مع انہ جزء من المرکب الموضوع بالنوع وہذا المعنی لا ینافی الاخراج المجمع علیہ لانہ مع الفیدہ اداۃ الاستثناء والمعانی الافرادیۃ لیست بمہجورۃ فی الموضوعات النوعیۃ واقول بالمنع مؤیدا بالاستقراء ونقل ائمۃ اللغۃ واما النقض بمثل شاب قرناہا فمدفوع بما ذکر فی الکشاف جوابا عما قیل انہ لم یعہد التسمیۃ بثلثۃ اسماء فصاعدا فکیف یکون الکلمات المتہجی بہا اسماء للسور وذلک انہ قال ان التسمیۃ بثلثۃ اسماء فصاعدا مستنکرۃ لعمری وخروج عن کلام العرب لکن اذا جعلت اسما واحدا علی طریقۃ حضرموت فاما غیر مرکبۃ منثورۃ نثر اسماء العدد فلا استنکار فیہا لانہا من باب التسمیۃ بما حقہ ان یحکی حکایۃ کما سموا تابط شرا وبرق نحرہ وشاب قرناہا وکما لو سمی بزید منطلق وبیت من الشعر ولا خفاء فی ان مثل عشرۃ الا ثلثۃ لیس محکیا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابی عبد اللہ حیث اعرب فی وسطہ ففی غایۃ الفساد ولان ابن الحاجب قد اعترض عنہ حیث قال ولا یعرب الجزء الاول وہو غیر مضاف ولا ادری کیف خفی ہذا علی المعترض واما الحل فلیس بمستقیم لان المقصود دفع التناقض المتوہم فی الاستثناء حیث اسند الحکم الی الکل واخرج البعض فالقول بکون المرکب موضوعا للباقی وضعا کلیا لیس مما یخفی علی احد ولا یقع فیہ اختلاف فلا یصلح ان یکون مقابلا للمذہبین الاولین لکنہ لا تعطل المفردات مستعملۃ فی معانیہا الافرادیۃ فاما ان یراد بالعشرۃ فی قولنا لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ عشرۃ افراد ویحکم باثباتہا وہو التناقض او یراد سبعۃ افراد وہو المذہب الاول او یراد عشرۃ افراد لکن تعلق الحکم بما بعد اخراج الثلثۃ وہو المذہب الاول او یراد عشرۃ افراد لکن تعلق الحکم بما بعد اخراج الثلثۃ وہو المذہب الثانی فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعۃ بالنوع لا یغنی من الحق شیئا بل التحقیق فی ہذا المقام ما ذکرہ بعض المحققین وہو ان عشرۃ اخرجت منہا ثلثۃ مجاز للسبعۃ لان العشرۃ التی اخرجت منہا ثلثۃ عشرۃ ولا شیء من السبعۃ بعشرۃ والعشرۃ بعد اخراج الثلثۃ وقبلہ مفہوم واحد ولیست السبعۃ بعشرۃ علی حال اطلقتہا او قیدتہا انما ہی الباقی من العشرۃ بعد اخراج الثلثۃ کما یقال انہا الستۃ ضمت الیہا الواحد وانہا لیست باربعۃ اصلا وانما ہی الحاصل من ضم الاربعۃ الی الثلثۃ ثم ان السبعۃ مرادۃ فی مثل عشرۃ الا ثلثۃ فان قلنا ہذا الترکیب حقیقۃ فی عشرۃ موصوفۃ بانہا اخرجت منہا ثلثۃ کان مجازا فی السبعۃ وہو المذہب الاول وان قلنا ہو موضوع للباقی من العشرۃ بعد اخراج الثلثۃ ولا نفہم منہا عند الاطلاق الا ذلک لیس مدلولنا عشرۃ مقیدۃ فہو موضوع للسبعۃ لا علی انہ وضع لہ وضعا واحدا کما یتصور بل علی التعبیر عنہ بلازم مرکب الشیء قد یعبر عنہ باسمہ الخاص وقد یعبر عنہ بمرکب یدل علی بعض لوازمہ وذلک فی العدد ظاہر فانک قد تنقص عددا من عدد حتی یبقی المقصر کما تنقص ثلثۃ من عشرۃ حتی یبقی سبعۃ وقد تضم عددا الی عدد حتی یکمل المقصر کما قال الشاعر ثلث وثلث ہی خمس وسبع واربع وثلث ہی خمس المنیۃ المتعلق الذی ثبت من عشرۃ بعد عطل الذی بیا کما یقال العشرۃ عدد المائۃ وضعف الخمسۃ وربع الاربعین علی وہذا مبنی ان یکمل المذہب الاخیر والمذہب الثانی

٣٣٣

سموا الاستثناء بالغاية * واعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فی كلمة التوحيد ان اثبات الالوهية بطريق الاشارة فنسبت هذا اليهم لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددی على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار قوله لا اله الا الله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفی الحكم عما عداه فلا يدل على وجوده تعالى لا بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم سموا الاستثناء بالغاية ويقولون ان الحكم بعد الغاية يخالف الحكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفی والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم فی الاستثناء الغير العددی هو الثانی بحكم العرف * وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفی التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقی ومن النفی اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقی فی حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفی العدد ذهبوا الى الاخير حتى قالوا فی ان كان لی الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لی فوق المائة فلا يشترط وجود المائة * ولو قال ليس له علی عشرة الا ثلثة لا يلزمه شیء فكانه قال ليس له علی سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا ما ثبت بها ضمنا لانه تصرف فی اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان يخص الوكالة * استثناء منقطع ای لكن لا ان يخص الوكالة * ويصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فانفا على الخلاف على الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رح استثناء الانكار ولا يصح ذلك على الدليل الثانی لمحمد رح وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقرير الحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابی يوسف رح فلا يصح هذا الاستثناء لا الدليل الذی ذكر فی استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هی الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها بهذا الا فطر بياسه *

يرجع الى الحمد بها وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التی الطلوا بها المذهبين **قوله** سموا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان حكم ما بعد الكلام منتهی بالمستثنى انتها الاثبات بالعدم والنفی بالوجود كما ينتهی بالغاية اصل الكلام ويلزم من انتهائه الاول اثبات الثانی فصار كل من الاثبات والنفی فی المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح فی غير الاستثناء المفرغ المنقطع بان يشمل ما جاءنی ولا زيدا الا زيد الا قائم مسوق لاثبات مجیء زيد وقيامه ابلغ وجه واكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعنی ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثانی دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام فی ثبوت هذا العرف والفرق بين العدد وغيره والفرق مبنی هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثانی مذكور فيما سبق ولا يخفى انه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعنی فی القول بان الاستثناء الغير العددی يفيد النفی والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان فی افادة ما والا للقصر يشمل ما جاءنی الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفی التشريك يعنی انه لا يشارك المستثنى فی الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه تخصيص ای اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثانی اجماع اهل اللغة على انه اخراج ای للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقی ای قصد الى الحكم على الباقی من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفی فی القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفی اثبات ومن الاثبات نفی ای ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظی فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابی يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه وهذا ابطال بطريق المعارضة الا متصلا بالوكالة ويصح عند محمد رح بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل

مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور هو المنع عن دخول بعض تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا الحكم ثبت + اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكر فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان الفاسقين ليسوا المستثنى منه بل المستثنى منه قوله اولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه واولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردته كذا في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر المستثنى بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه الا من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور + +

٢٢٥

صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيهما الاقرار والانكار فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه لا يفيد انه اراد بالخصومة معناه اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار وعبارته اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول المحرر وهو انه مجاز عن الجواب يتناول الاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بسبب الاصالة واما عند ابي يوسف رح فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار لان الانكار يثبت بالخصومة بقصد الا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول لا نزاع في ان الاقرار انما يثبت ضمنا لو لم يثبت قصدا صريحا لا تعذر صريح الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاصوب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فان استثنى الانكار لزم استثناء المستثنى اليه فلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى منه الاستثناء متصل والا لمنقطع فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع وكلام المصنف رح محمول على ان الاستثناء اسم الصيغة التي يطلق عليها فهنا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا هذا الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له اذ الفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام من قبيل المنقطع لكن لم يتعرض لوجهه [illegible] ومعنى الاستثناء المتصل [illegible] في التقويم حاصله ان المستثنى آخر وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم لو لم يكن معنى هم الفاسقون الثابت على الفسق [illegible] فلا وجه لانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس الفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واستثناء الكل بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء او الا عبيد له بعد اهم

بالتوبة وهذا مبني على انه لا يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق الا انه لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال وقد اعترض المص بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسق بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيه ثم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا فالاستثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فصحيح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان المحل الحقيقة في المستثنى منه ليس الا ... المستثنى منه لفظا هو القوم البتة وان جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض ... عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى انه لا يمنع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك اشارة الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة ويكفي به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يقدح في صحة الاستثناء انهم ليسوا الفاسقين في الواقع فان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم شمل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا هو مراد فخر الاسلام رح بعدم دخولها التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المص رح لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في حكمه الذي هو الحمل اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياء وهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول ح يلزم ان يكون التائب من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة و لا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان حمل الذين حينئذ مصدر بالا مع ما موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء منفصلا منقطعا **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي رح

الاستثناء والجمل المعطوفة كآية القذف تنصرف الى الكل عند الشافعي رح وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار + اي صرف الشافعي رح الاستثناء الى الكل في آية القذف قطع الشافعي رح قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا وقوله لا الى قوله فاجلدوا اي ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية القذف وهي قوله فاجلدوا ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا اولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك

انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة وقيل ان محل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمعارض تثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا عبرة له من غيره والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يقتضي شركة الجملة التامة في الحكم سيما كما في [illegible] من النظم الا لوجوب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب او في الحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير الكلام لا حكم له اولى **قوله** وصرفه الى الكل الخ تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلاث وهي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون والاستدلال منهم [illegible] من مذهب الشافعي رح في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انهما اسمية اخبارية فالظاهر الاستيناف بيان لكمال القاذفين ووجه تغير صياغة ان يكون جزاء للقذف تتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن الجلد واذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رح لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته وهذا فعل ولم لا يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا لا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل فظهر [illegible] ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الحد فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله** ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل [illegible] انه لما [illegible] ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون [illegible] بعض من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل انما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد الفسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذ جعلنا في معرض العلة لرد الشهادة مع انه تعسف + + + + + + + +

٣٣٦

ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لانه اي الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت منك نصف العبد بالف ولو قال على ان نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيئين بثمن مفصل ✚ في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا فهذا الاختلاف وهو من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بالشريعة المحمدية فتلك الشرائع باقية وكما كانت المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا لقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية ✚

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط انما اراد انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير ايقاعا وتثبيت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز تاخر الحكم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى صدر الكلام ثبوت الحكم في محل واستقراره فيه ان يكون علة للحكم فبالشرط تبديل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للحق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرجه كلامه من ان يكون اخبارا او ايجابا وقد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال **قوله** لا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان نصفه بخمسمائة بهذا الشرط وهو كون نصفه بخمسمائة على ما سبق من انه يحتمل ان يكون المراد ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لان هذا التحقيق ليس بيانا بالشرط بل هو بيع شيئين بثمن مفصل اي التفصيل فيحصل العبد في كل واحد من اصل انه شرط من جهة المعنى وتعريف الثمن ليس شرطا حقيقة فلم يفسد البيع **قوله فصل** النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدفعه ويرفعه وينافيه فيخرج الدليل المعارض كالعموم والصلاة وذكر الدليل يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك فخرج ما يكون بطريق الاداء والاذهاب ونحوه من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل وهو الناسخية لا المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على الوجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال الحكم ثابت في الماضي لا تصور بطلانه لتحققه قطعا وفي المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فايا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل يعني لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع البقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا **قوله** ونحن نقول تحقيق للبحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد في التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان يقتضي المخالف من ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء الا ان المطلقة يفهم منها التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نعلم ان بشارة موسى وعيسى بشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التوراة والانجيل لاحتمال ان يكون المرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فيصدق عليها ✚

٣٣٨

واما النقل فهي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا النقل فيه متواترا ويروون النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته
فلا ابد والدعوى غير صحيح لوجود التوقيف واما النقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا قبيحا ولانه يوجب البداء واجيب
ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اي حواء له عليه السلام لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته عليه السلام لان الامر للوجوب لا للبقاء
وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب
مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون النص باقيا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا
والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعيته موجبة قطعا
زمان نزول الناسخ فبهذا اندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رح اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا
عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا
الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون النص باقيا في زمن حيوة النبي
عليه السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام
ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها شريعة مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلزم ان
مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما انزل حكم على النبي عليه السلام فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم
انه لم يتغير اذ لو تغير لبين النبي عليه السلام اياه فلما لم يبين علم انه لم يتغير فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب
بل النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا اندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا ومنهيا عنه في زمان واحد لان
النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا على ما ذكرنا في اول الفصل انه لما كان الشارع
عالما بان الحكم الاول موقت الى فلان يحتاج الى دفع التعارض المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا الحكمة بالغة وهي كالاخبار
تم الامانة ولايضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين

يكون نسخا او سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قوله واما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام فقالوا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم
وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فقالوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره
واما قول النبي عليه السلام فقالوا عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي بعض الاوعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والتوقف على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف
النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي يعارض دعوى
الرسالة من نبينا عليه السلام ووضح ذلك انه لا شهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا وظهرت ثانيا وهذا رجوع
عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ بما يتمحض حجة على اليهود وغيرهم من نسخ بعض
الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لان الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية بدون الالزام
الشرعي فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة الاخرى قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينفيا من دليل فلا
يبقى حجة وان الاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ
عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى ابطال دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبديل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح
قوله فقد خطر ببالي الخ قيل ان قول الاعتراض تمام على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فسلم تم الجواب

٣٣٥

وأما محله فما علم أن الحكم إما أن لا يحتمل النسخ في نفسه كالأحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وأمثالها أو يجري مجراها كالأمور الحسية والإخبارات عن الأمور الماضية والحاضرة أو المستقبلة نحو سجد الملائكة وأما أن يحتمل كالأحكام الشرعية ثم هذا إما أن لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض إلى يوم القيامة أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فإنها مؤبدة بدلالة أنه خاتم النبيين أو توقيت كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية ... عطف على قوله تأبيد في قوله إما أن لحقه تأبيد ... فإن النسخ قبل تمام الوقت بداء أو يكون الحكم مطلقا عنهما أي عن التأبيد والتوقيت ... فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط وأما شرطه فتمكن من الاعتقاد كان لا حاجة إلى التمكن من الفعل عندنا وعند

المعتزلة لا يصح قبل الفعل لأن المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا أنه عليه السلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لأنه يمكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعا وههنا ... أي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل ... الاعتقاد أقوى فإنه لا يصلح إلا أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو ... أي الاعتقاد ... لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ... فإن العمل يمكن أن يسقط بعذر كالإقرار والصلوة والصوم ونحوها ... وذبح إبراهيم عليه السلام من هذا القبيل ... أي من قبيل النسخ قبل العمل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فإن الاستشهاد لا يكون نسخا ... لأن الاستشهاد لا يكون إلا مع تقرير الأصل على ما كان ... وإنما أمر بذبح الولد ابتلاء على القولين فإن قيل الأمر ... حرمة الأصل فيكون نسخا ... هذا الإشكال على مذهب من يقول إن ذبح إبراهيم

عليه السلام ليس بنسخ ... قلنا الفداء قام الغير مقامه ... الأصلية وأما الناسخ فهو إما الكتاب أو السنة

... الأصل كذا الشافعي لأنه قائل بأن البقاء بالاستصحاب ... البقاء ليس بالاستصحاب يكون ... لكلام لا يحتاج إليه قوله وأما محله أي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الأحكام العقلية والحسية والأخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه إلى كذب أو جهل بخلاف الأخبار عن حل الشيء وحرمته مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم القيامة تأبيدا لا توقيتا فإن قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز أن يلحق الحكم تأبيد بمعنى الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين أنه ما ... فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الأزمنة وإرادة البعض مجاز لا يصلح إلا ... القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا إذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا أما إذا كان قيدا للواجب مثل صوموا أبدا فالجمهور على أنه يجوز نسخه إذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فإن قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه أن قوله صم أبدا يدل على أن صوم كل شهر من شهور رمضان إلى الأبد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار إلى الأبد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فإن جميع الرمضانات داخل في هذا الخطاب وإذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن ... تعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل أنه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يقيد الأول بالأبد دون الثاني فإن قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الأخبار فكيف جعله من أمثلة الأحكام الشرعية قلت من حيث إنه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله وذبح إبراهيم عليه السلام ... إن إبراهيم عليه السلام أمر ... ورود الفداء أو بذبح الشاة والأول أولى لقوله تعالى حكاية يا أبت افعل ما تؤمر فإنه يدل على أن الذبح كان مأمورا به وبقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء إنما يكون بدلا من المأمور به لو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج إلى الفداء لأنه قد أتى بها وأيضا لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله

لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه يشتهر ويبان بالسنة الى واما ان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة وبالعكس قال الشافعي رحمه الله فيما ذكره لا يجوز لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فهذا دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين اي اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت اي اول الآية قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد لان ما من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث الا في الاول وضعها لبيانه ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم

استغناء بذلك واقدامه على الترجيع وامراء المديه على خلق الاول. [illegible] واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد النسخ لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتئم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل [illegible] قال امام الحرمين [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] النسخ اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مخصوص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على ان الحجب بالاخوة دون الاخوين [illegible] ذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وذكر في باب النسخ ان النسخ بغيرها [illegible] وكان مراده ان الاجماع لا ينعقد [illegible] فلا يتصور ان يكون ناسخا لها [illegible] فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام [illegible] فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا [illegible] وانما يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس [illegible] باب النسخ والقائل ان يقول [illegible] الاجماع لا الاجماع [illegible] ++

بل هذا اشارة لقوله تعالى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج
الثاني بقوله ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى جواب لقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب
بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين
فساد ما احتج به بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال وحجتنا انه عليه السلام
حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعدما قدم الى المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني كان بالسنة ثم نسخ
بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا ندري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت
المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة
بالكتاب متيقن فيه واما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب
بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون
السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لانه لما ثبت نبيا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى
بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله نأت بخير منها اي فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكم الكتاب
وهما في الحكم مثلان اي سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما
كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في النظم بان قطعة معجز وثبت بنظمه احكام كالقراءة
في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه
وهذا جواب قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يبلغ
في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

قوله اي هذا المعنى اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه سلبه عن العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كله الايصاء ولذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث تشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته قد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا ارتفع الموصية الا بالسنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث فهذه تنفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يحمل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف **قوله** فنسخ الكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والمشتهر انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة **قوله** وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يصح بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولنا حتى اباح الله تعالى ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الى ان ... زيادة على النص حكم لا تكون النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد **قوله** وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز

بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل والاعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته وتظاهر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب كنسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهور وأما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا فاما بالوفاة وقد يكون بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن الرسول عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعده فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات وبقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة المس والقراءة للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فنحو الزيادة يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد مع عدم تقريره على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد به الاقطع لصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله فاما بالوفاة قد يرفعان بحيث لا يبقى لهما اثر كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والانتفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او بانساء الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير مستقل ومتلوه بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان تحدث الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان مرادهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان

والصلوة الوسطى لا يخرجها عن كونها وسطى وهو مردود بان ذلك مرجعه الى شيء فلا يكون نسخا

٥ قوله ان الزيادة هو اختيار الغزالي ونقل عنه قال لم يكن نقصان الجزء بالثمانين كالنقصان الركعات لان الثمانين يبقى وجوبها واجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلوة ثم قال في الفرق ودقة

قوله في المحصول ... الزيادة على النص ...

ان الزيادة على النص نسخ ام لا ذكر الامام اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا + اي الزيادة على النص نسخ عندنا . ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم + اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رح فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رح بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة + وعند الشافعي رح لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي رح امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي + لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير + اعلم ان ابن الحاجب ذكر ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران اي زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة في الفجر لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان ذلك الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فان يكون نسخا

قلنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير اثنين او ثلثة بعدما كان الواجب واحدا او اثنين فترفع حرمة الترك او الايجاب بشيء زائد

ولنا كيد ... ان الزيادة على النص رافعة لحكم شرعي لكون الا بدليل شرعي وثبوت الحكم الشرعي ... فيجب ان يكون ما يصلح ناسخا ... التفصيل المذهب ... على اصول ابن الحاجب ... مفهوم المخالفة ... في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث تعيين ... في امرين كالتيمم ... او اعتق ... فسر المحصول ونحيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين ... يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في افادة التحصيل بما افادته الحد ... الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم تقدير التخيير ... بل تحصيل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين ... ذكره بعض المحققين في ... ترك الاولين مع فعل الثالث ... كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في ... الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث ... تغير الاصل بل من حيث ان ... ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ... زيادة ... بعد التخيير بين فعلين فهو نسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين ... في الاحكام حيث قال ... ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا ... فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين ... وكذلك كزيادة ... على الجلد ... وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وهذه عبارة الاحكام وفي مختصر الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خير ... ثالثا ... كان نسخا ... كما نظر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا قوله فانه فسر ...

رفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة جزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون في ثلاثة امور الاول التخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا رفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعدما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا رفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا رفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فهي رفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص ايضا مطابق يجري على اطلاقه فاذا ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي رفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما ثبتت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه فذكر ان التخيير رفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وحرمة الترك التي رفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة او لم يكن شيء آخر خلفا عنه الا اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف ... فلا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت التخيير في غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا التفريع على مذهب الشافعي فنص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم غير هما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما مبني على عدم الخلف وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان نفي المسح والنبيذ بخبر مشهور اي ان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور نسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا

ان يكون على لفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر التفسير قوله فرفع جزء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر الخروج عن العهدة وهو رفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بالفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا والتخيير قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله ايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه تبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف الايجاب بغاية في الباب انهما لا يجتمعان ولا يتفقان بحاق الشخص فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف ... فحرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله ايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد ويمين والتخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ... ان التخيير احد الامرين ... الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا ... الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين

وقوله تعالى فرجل وامرأتان اى فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا، ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا نزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء، وهو به اى الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل، والايمان على الرقبة بالقياس، اى لا نزاد قيد الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل، يرد ههنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فعندنا زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفى هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا فى الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبتين فى الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيئا من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلوة الا بهما

قوله قوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اى فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين مخالفا للوجوب فيه بحث لانه لا يدل الا على ان الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا مجمل فى حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل والقول بنقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وغاية الامر ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد فى النوعين على ان غيرهما لا يعتبر عند الاداء لكنه لا يقتضى عدم صحة القضاء بغير ذلك **قوله** فلا نزاد التغريب لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به ولقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء فى غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك رح بما روى انه عليه السلام كان يوالى فى وضوءه ولقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابى اخف فى صلوته قم فصل فانك لم تصل **قوله** يرد ههنا يعنى فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا برفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية الوجوب ههنا بمعنى الصحة وعدمها اذ لا نزاع فى ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة يكون جائزا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت فلم يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعى والواجب ما ثبت بدليل ظنى لا قطعى قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعنى ان الكلام فى كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة من العادة فعلى هذا ينبغى ان يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى آثما باعتبار ترك النية والترتيب فى الوضوء مع صحة صلوته كما فى ترك الفاتحة ولا يلزم النسخ

فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل هنا سران ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل ما يسمى في الوضوء فلندرسه اول نظره في احكام هذه الشرعية التي هو الذي اصلها ثابت وفرعها في السماء ✦ فصل في بيان الضرورة وهو اربعة

انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب ✦ اي اذا بين نصيب الباقي لرب المال قياسا واستحسانا ✦ وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام ✦ اي اذا بين تعيين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لانه الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثله هذا هو القياس واما وجه الاستحسان فما مذكور في المتن ✦ والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته ✦ وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روي عن عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق وبقيمة الولد والعقر وكان ذلك بمشاورة علي رضي الله عنه واشتهر في الصحابة رضي الله عنهم ولم يروا احدا ولم يقض بقيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو مستحق عليه ✦ وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا بحالها التي توجب الحياء ✦ وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرار الحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه ✦ والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس ✦ وكذا سكوت الشفيع ✦ جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع ويتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا ✦ والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة دينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول

قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه **قوله** لم يجعل شيئا من الواجبات بمعنى انه تم ذكرها في الوضوء والاغفا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم ✦ بل بمعنى بحيث لا يجوز الصلوة بدونه **قوله** اصلها ثابت اقتباس **قوله** ... لطف الابهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت ... فقد اصولها ثابتة محكمة ونتائجها ... مشهورة ... **قوله** ... في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر ... فكانه قال ولك ما بقي فصار في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في العادة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر كذلك بعناية الشارح لو لم يكن ... الى ... ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا بحالها التي توجب الحياء وهي الاجازة ... من الرغبة في الرجال ... قال فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا بحالها التي توجب ... لكمالي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا بحياء المتكلم بما يحصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه جعل بيانا بحال توجيه ذلك الكون بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها ... ما يمنع الحياء من التكلم ... في قوله لها بعيث جعل البيان ... بيانا ... حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ... الاجازة لاجل ... الحياء وهي الرغبة في الرجال ... النكول جعل بيانا لثبوت حق ... لاجل حال في الناكل ... بالحياء ... ثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا ... ان يكون سكوته ... لا ... على ان العبد ... فان سكت ... الاولى ... في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم

وعند الشافعي رحمه الله لا يجعله بيانا كما في مائة وثوب ومائة وشاة قلنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة بحيث مائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدار بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة + فقوله يحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدراهم والدنانير والقفيز تجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا تجعله بيانا للمائة والله اعلم بالحقيقة والصواب

الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي + بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فهما سواء حتى ان انكر احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا واما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يشترط الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة واشتراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فان اجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون امرا محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون الا قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية

قوله عند الشافعي رح المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** الا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له علي مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى يستقيم في المفسر ويعد تكرارا وصورة عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اي حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف قوله علي مائة وثوب وعبد فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب باطل لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا لا نسلم بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله** الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات

والبحث ههنا في امور الاول في كنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او العمل به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقون بعد بلوغ ذلك

اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة رضي الله عنهم في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله

فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة رض بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله

فقال ارى ان تقسمه بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رض بذلك فلم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وحمل على رض عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم

في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رض عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم تكن سكوته تسليما + وروي ان عمر رض ضرب امرأة بجناية فاسقطت

الجنين فشاور الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا خيرا وعلي رض عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة + ولانه قد يكون

للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما ما منعك ان تخبر عمر رضي الله عنه بقولك في العول فقال درته + ذكر الامام سراج الدين في

شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله عنهم باطل عند ابن عباس رضي الله عنه وهو يدخل النقص على البنات

وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة تعول الى ثمانية وعند

ابن عباس للزوج نصف وللام الثلث [illegible] الباقي وهذه اول حادثة وقعت في زمن عمر رض فاشار العباس

رضي الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فقبله منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي

احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا [illegible] قلت ذلك في عهد عمر [illegible] صبيا وكان [illegible] مهيبا فهبته +

وقد يكون [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر من ان تخفى على عمر وكان عمر الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة [illegible] بان مذهبه

مخالف او حسبانه ان مذهبه [illegible] عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه فكان ابن عباس انما اعتذر عن الكف عن

المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم يرد الشبهة التي ذكرت + وهي ان السكوت قد يكون للتأمل ومسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين

يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشائخنا وعند بعضهم هو كالصحابة او لا يجوز ان يبطل بهم الحكم اصلا مثاله انهم اختلفوا في عدة

حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض

كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رح الطعم مع الجنس وعند مالك رح

الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين

وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الآخر قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح

وللفاضل ابن الحاجب غير الامر الشرعي غيره حتى يجب اتباع اجماع اهل المجتهدين في امر الحروب ونحوها [illegible] عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمعصية

بالشرعي رحمه الله انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير شرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات

والفروع الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل يستنبطه المجتهد من نصوصه فيصير بالاجماع قطعية **قوله** البحث ههنا في امور ركنه واهليته وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل

وعلى هذا كان المناسب ان يكون الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الحسي فكانه قال والايجاب ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في كنهه **قوله** ضرب امرأة لجناية روي ان امرأة كان

[illegible] فلما استحضرت عمر رضي الله عنه [illegible] الرجال [illegible] فالقت من هيبته اي ازلقت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اي

بالعيوب الخمسة فعند البعض لافسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض **قول** الشامل لم يقل به احد ويعبر عن هذا العدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود وقول ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا المس المرأة وعند الشافعي رح المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب احد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه الاشتراك هو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب احد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزم ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضي الله عنهما الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة رح وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان الحرم يحجب يحجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع اعتقاد الحجب منتف اجماعا

سكوت المجتهد للتامل او غيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وحكم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا لاحتمال سكوتهم على الوفاق المقرر بخلاف ما اذا كان قبل تقرر المذهب ان شئت اذا مضى مدة التامل انما يرفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده ان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والعيب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينقض بشيء منهما **قوله** وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل ولا عموم لاستلزام الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل ان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي لا يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث بل التفصيل على رفع ما اتفق عليه القولان لسائر الاقسام لا يليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات واما ما ادعاه بعضهم من ان القول الثالث لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه او جاء باطل لاما لا نسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد صرح بصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه بما فيه من مخالفة البعض لما احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ركبت مغالطة بجعل التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر فظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد

اما عند ابن مسعود فللثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين اذا افتى بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات والطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قال الشافعي رح فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي رح اما لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث ان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث يستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما في مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين لعدم الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فالقول بثلث الكل في احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب في مسئلة الخارج من غير السبيلين ومس الطاهرتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل بالاجماع وكذا في الحلي والضمار كذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب انكار مبطل للاجماع فالثالث في مسئلة صورة يلزم منها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابطة وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وان الجد لا يحرم كل منهما امر شرعي

بحث ... مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال السابقة الا على اعتبار الجنس في الجملة **قوله** اما عند ابن مسعود رحمه الله داخل في حيز قوله لم يقل به صاحبي لا قائل بان المجموع والمركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها ابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء واحد جزئيه **قوله** في الضمار وهو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل شيء لا ينتفع به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابطة تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابطة لا بد من الفرق ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول فهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي اعني افتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما واما ان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من السبيلين حيث اتفق القولان

قوله تنبيه

واما مسئلة الربوا فعلية القدر مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين واحدا لاموا امرا واحدا فذلك ليس امرا سوى في الحقيقة احد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما مشتركان في امر واحد هو حكم شرعي هو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رح فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجبا لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجه مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المسئلتين ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بل انما كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت ثم ولدت ثم جاء الزوج الاول فعندنا يثبت النسب من الزوج الاول وعند الشافعي رح من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما ممتنع اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي اما الثاني فاما ان يجعل الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رح في مسئلة المس ولقول الشافعي رح في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رح وعكسه قول الشافعي رح فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا كما تقدم ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي يخطر بالبال ان يقال ان هذه الصلوة باطلة بناء على ان الحكم عندنا انما لا يجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رح انما لا يجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رح يكون مخطيا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رح يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل

على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كثبوت ولاية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة معينة او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة معينة فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب الجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني بان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس فهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بحسب العبادة دون الحقيقة ومع ذلك فعلية العلية ليست حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على ان الربوا في غير الجنس وهو حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال

۳۵۴

واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فح يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد ولاية اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم اشتركا في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل وثلث الباقي لم يعد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة لمساواة بينهما لم يعد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رح وجواز كليهما عند ابي حنيفة رح فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رح دون الاول وعند الشافعي رح كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك وافادة الملاقيح والبيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني في نفي الاهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها ليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون + اعلم ان البدعة لا يخلو عن احد الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان كان وافر العقل عالما بما يقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل + واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراي كنقل القران وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم + اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القران وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد باستفي مخالفة واحد ذالك الخالف او مخالفة آخر في احد آخر

الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رح فهذان لا يشتركان في امر واحد الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الامرين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب بامرين انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر بالبال لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة انما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما **قوله** ليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما لم يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان متهما بالهوى فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع
حتى لا يكفر منكر الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم
هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول عليه السلام لعلمهم بعن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة
طيبة تنفي خبثها وان الخطاء خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض
لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من الامة
لا يكون اجماعا وربما كان اختلفت الصحابة رضي الله عنهم والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة
مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدع
واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رح يشترط لان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع
فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو راجع لا يعتبر عندنا ومسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رضي الله عنهم فجعلوا
الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق فيكون في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل النص بعد العمل بالقياس
فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم
لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بالشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل
الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم
ضالا ولا مخطيا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى
وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم
ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم
ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل
فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع
فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه

قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت
نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم
من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف
المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية
وقد صح عن محمد رح انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع
التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينفذ فقيل
هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل بل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا لمعتقده
دليل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك
الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة

وهو ان ثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الخ فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل لكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة + اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نخله والياء لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال به انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبيل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم لانه لو كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف وهو الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

قوله وهو ان ثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق وان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين لضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعيا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص ح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله ونبوة موسى عم لا يعد اتباع اليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل الناهية عن اتباع الظن واعترض المصنف رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يختص بما ثبت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة

٣٥٥

لا یمکن ایضا ان یکون سبیل المومنین احکاما لا یدخل فیہا ما اتی بہ النبی علیہ السلام لانہ لو کان کذلک کان ما اتی بہ النبی علیہ السلام غیر سبیل المومنین فیکون اتباعہ داخلا فی الوعید فیکون سبیل المومنین مجموعا مرکبا بما اتی بہ النبی علیہ السلام ومن غیرہ فہذا الغیر یکون واجب الاتباع فان شرط لکونہ واجب الاتباع اتفاق الامۃ حصل المطلوب وان لم یشترط فمع عدم الاتفاق اذا کان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولی ان یکون واجب الاتباع فان قیل ان کان سبیل المومنین مرکبا مما اتی بہ النبی علیہ السلام ومن غیرہ فما اتی بہ النبی علیہ السلام یکون غیر سبیل المومنین فاتباعہ یکون داخلا فی الوعید قلنا لا یکون غیر سبیل المومنین لان جزء الشئ لا یصدق علیہ انہ غیرہ کما لا یصدق علیہ انہ عینہ لان من لہ عشرۃ دراہم فقط یصدق ان یقول لیس لی غیر عشرۃ دراہم مع انہ یملک اجزاء العشرۃ واعلم ان ہذا الاستدلال علی ان الاجماع حجۃ لیس بقوی لانہ یمکن ان یکون ما اتی بہ النبی علیہ السلام عین سبیل المومنین مع انہ لا یکون المعطوف علیہ لان مفہوم مشاقۃ الرسول علیہ السلام غیر مفہوم اتباع غیر سبیل المومنین فہذہ الغیرۃ کافیۃ لصحۃ العطف کقولہ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول مع ان اطاعۃ الرسول اطاعۃ اللہ تعالی فی الوجود الخارجی لقولہ تعالی ومن یطع الرسول فقد اطاع اللہ لکنہ غیرہ بحسب المفہوم وقولہ تعالی کنتم خیر امۃ الآیۃ والخیریۃ توجب الحقیۃ فیما اجمعوا لانہ لو لم یکن حقا کان ضلالا لقولہ تعالی فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شک ان الامۃ الضالین لا یکون خیر الامم علی انہ قد وصفہم بقولہ تعالی تأمرون بالمعروف وتنہون عن المنکر فاذا اجتمعوا علی الامر بشئ یکون ذلک الشئ معروفا فاذا انہوا عن الشئ یکون ذلک الشئ منکرا فیکون اجماعہم حجۃ وقولہ تعالی وکذلک جعلناکم امۃ وسطا الوساطۃ العدالۃ ومنہ قال اوسطہم

اولی من حملہ علی التکرار وتغایر المفہومین لا یرفع التکرار کما فی قولہ اتبعوا القرآن وکتاب اللہ والتنزیل ونحو ذلک **قولہ** لا یمکن ایضا ان یکون سبیل المومنین احکاما لا یدخل فیہا ما اتی بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہذا مما لا حاجۃ الیہ فی الاستدلال وعلی تقدیر کونہ غیر ما اتی بہ الرسول علیہ السلام لا یدخل اتباع ما اتی بہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم فی الوعید لان عطف اتباع غیر سبیل المومنین علی مخالفۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم والحاق الوعید بہما قرینۃ ظاہرۃ علی ان اتباع ما اتی بہ وامتثال اوامرہ لا یدخل فی الوعید وان کان غیر سبیل المومنین وعلی ہذا لا حاجۃ الی ما التزمہ من ان جزء الشئ لیس غیرہ مع انہ امر اتفق علی بطلانہ جمہور المتمسکین بہذہ الآیۃ علی حجیۃ الاجماع مع ان ما اتی بہ النبی علیہ السلام علی تقدیر دخولہ فی سبیل المومنین یصدق علیہ انہ سبیل المومنین فلا یدخل تحت الوعید لان الوعید انما ہو علی اتباع سبیل لا یکون سبیل المومنین لان معنی غیر سبیل المومنین غیر ما یصدق علیہ انہ سبیل المومنین لا غیرہ بالمفہوم والا لکان کل واحد من جزئیات الاحکام الاجماعیۃ غیر سبیل المومنین **قولہ** وکذلک جعلناکم امۃ وسطا اثبت لمجموع الامۃ العدالۃ وہی تقتضی الثبات علی الحق والطریق المستقیم لان العدالۃ الحقیقیۃ الثابتۃ بتعدیل اللہ تعالی ینافی الکذب والمیل الی جانب الباطل والاخفاء فی انہا لیست ثابتۃ لکل واحد من الامۃ فتعین المجموع وایضا الشاہد حقیقۃ ہو المخبر بالصدق واللفظ مطلق یتناول الشہادۃ فی الدنیا والآخرۃ فیجب ان یکون قول الامۃ حقا وصدقا لیتناولہم الحکیم الخبیر للشہادۃ علی الناس

قوله قرینة ظاهرة یعنی ان ما ذکر قرینة ظاهرة علی ان المراد بالغیر سوی ما اتی بالنبی ... وعلی ذلک التقدیر فلا یرد ما قیل ان الدخول فی الوعید ...

وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والشجاعة والعفة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة وتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق في ما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشرع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة هي نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يجب فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وهذه هي الاوائل المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب اللذة من الماكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور وهي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ورفع الفساد المتوقع من استيلائها وشرط التوسط في افعالها لئلا يستعبد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردت سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول

٣٥٧

واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح بخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك القدح في المتواترات وان كانت سابقة عندهم فحكم العقل به اذا لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بداهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء عليهم السلام والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقبله العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاق ركيزة ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى ظاهرا وذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا لومة لائم على ترك الرسوم بل رفضوها وهم يعتقدون انه مما يحسن بعضه وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد صلى الله عليه وسلم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار حجة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى ولا تتفرقوا في الدين وقوله تعالى لا نريح ما جاءهم البينة

الفارس اسم الصيد والسبع اسم الشجاعة والبهيمة اسم الجامع والملك الكل فقوله النفس البهيمية الاولى هو معظم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة انفس متعددة او نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر **قوله** واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية فلان الخطاب ان الخطاب للصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ما اشتهر وقوله لن يضركم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بما دل على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين باثر امر المتمثلين بالاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر يجب الرأي والاجتهاد ولا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر الاحاد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه **قوله** انا اذكر قد ذكر المصنف مما يدل على قطعية الاجماع سنتا بيه حاصل الاول

وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة من المتفقهة فان المتفق [illegible] على حكم لم يوجد فيه وحي صريح [illegible] فاتفاقهم صار سببا على الحكم ولا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا [illegible] قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا مجتهدين فاذا اتفقوا على حكم لم يوجد فيه نص [illegible] يجب طاعتهم وان كانوا امراء الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك [illegible] وكذا ما يدل عليه قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال [illegible] ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر

لا يجامعه الا اتباع والنفس المزكاة هي المتبوعة بالعلم والعمل

ان الله تعالى حكم بكمال دين الاسلام [illegible] الى يوم القيمة [illegible]
[illegible] استنباط [illegible]
[illegible]
استنباط الجميع من المجتهدين [illegible]
المجتهدين في عصر [illegible]
ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع [illegible]
وجماعة من المجتهدين في عصر [illegible]
[illegible] كل حكم [illegible]
من امة محمد صلى الله عليه وسلم [illegible]
ثم ذكر في [illegible]
عليها من الجميع [illegible] في عصر الامر [illegible]
[illegible]
القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم [illegible]
غير حجة قطعية لكونه مبنيا على [illegible] قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما [illegible]
انما لجأوا الى الكفر بعد الهداية الى الايمان [illegible]
ومن الشيطان [illegible] من الله تعالى [illegible]
من عصر قوله تعالى ونفس وما سويها الاية [illegible]
[illegible] والتمكين من الاتيان بهما [illegible]
[illegible] تعليم كل خير وشر ولا اختصاص [illegible] بالنفس المزكاة [illegible]
ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية [illegible]

وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون في غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور فبقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي يدعى انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني والله اعلم

ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة نصا ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فعندنا هذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع

يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين ان الاجماع ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا والخامس في السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من قبل ولا لم يطلع عليه كرامة لهذه الامة

ولا يوجد في النسخ المقدمة قيل يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف الظاهر كلام ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع عليه قطعا قوله ايضا العلماء استدلال جيد لان حاصله ان اجماع كما سبق من الاتفاق الدال على حجية الاجماع متواتر المعنى وان لم يتواتر شيء من ذلك بخصوصه كما ان هنا نقلتان نقل العلماء وقوله بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او العترة اجاب بان المدعى كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثاني وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان ويلزم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والامة وان خالف كثير من اهل الاهواء والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز بجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** والخامس في السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا ينعقد الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فمذهب الجمهور انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك وادعى انه كونه خبر الواحد متفق عليه كذا في عامة الكتب وقد ذكر في الميزان واصول شمس الائمة السرخسي ان المذكور في الفواتح لا يلغي قياسا كان او خبرا واحدا ولم يجوز الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا ينبني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليل اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي

متعلقه صفحه ۳۳۴

قوله حسب من الا على تعليل بتعليك

قوله الا استثناء من النفي الا يكون استثناء من الكلية وانت خبير بان

المدعى ان الا استثناء بعضها يعني بعضها ... عليها

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

واجيب بان المقام قد يراد به الماضي بالقرينة كما في قوله تعالى والله الذي ارسل الرياح فتثير سحابا ... كما هو المشهور ... ١٢

فلا من الاصل الجواز و عدم الاحتياج الى برهان ملا ... ١٢

متعلقة صفحة ٦٠ ... في أنواع العلوم أبو جعفر محمد بن جرير الطبري له كتاب في التاريخ المشهور وكتاب التفسير لم يصنف أحد مثله وله في أصول الفقه وفروعه كتب كثيرة قال الخطيب

[illegible] الركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة [illegible]

[illegible] حكم الاصل [illegible] الفرع [illegible] المقيس عليه والفرع المقيس [illegible]

[illegible] التعدية [illegible] بعدم [illegible] في الاصل [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] على التعدية [illegible]

[illegible] من الحكم على الاصل [illegible] في الفرع [illegible]

[illegible] التعدية [illegible]

[illegible] على الفرع [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] قطعي [illegible] الاجماع [illegible] خبر الواحد [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] حكم ثابت [illegible] قطعي [illegible] الصادق عليه [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] قوله [illegible] القطع [illegible] خبر الواحد [illegible]

[illegible] النبي عليه السلام [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] على وجوب العمل بنص [illegible] حجية القياس في اثبات الاصول الشرعية [illegible]

[illegible] بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد [illegible]

[illegible] في الاصل قطعي [illegible] من النبي عليه السلام حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس

[illegible] الفعل [illegible] بتضمين معنى الابتناء

[illegible]

اثبات [illegible] الحكم في ذلك المحل [illegible] في محل آخر [illegible] عليه ولا يمكن ذلك في كل شيء [illegible]

[illegible] في الحكم [illegible] علته [illegible] ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه [illegible]

[illegible] مثل الحكم في الفرع [illegible] عبارة القوم ان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع [illegible]

[illegible] تعدية الحكم [illegible] الانتقال على [illegible] الثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل

بل مثله [illegible] الاوصاف [illegible] حكم الاصل [illegible]

حكم الاصل [illegible] في الفرع [illegible] على ما اشير اليه قوله [illegible] والمراد بالاصل المقيس عليه

[illegible] تفسير الاصل والفرع بالمقيس [illegible] على معرفة القياس [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] الفرع [illegible]

[illegible] قياس [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] في الاصل [illegible] لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء [illegible] في اصطلاح [illegible]

وبعض اصحابنا جعله العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد من الشيء الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هو اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس الغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات ما حكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه نسبت الاثبات الى القياس حينئذ غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا انما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تعبير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتعدي بانه لا يمكن تعدية الحكم الا ان كان متعديا الى الفرع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة فيها وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص جعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب اي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فما المصرح الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به وتحصل وهذا التحمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرط لا ركن وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه المتقدمين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس للقياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس لا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربا فيه **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير وارد بالقصر لانه مبني على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني واكثر الشيعة والمذكور في الكتاب اوفق بالمذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان العمومات والكليات تتناهى ولا يجوز التخصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في طريقه فقيل

ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم به وان كان المراد القرآن فانه تبيان لكل شيء وقد قال عليه السلام
بالرأي بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث يكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ ولان العمل
بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد الآية اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون
باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف بالتقصير يرجع الى الاثبات
المذكور اي اثبات الحكم في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل فيه كما
كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعيات التي لا مدخل للعقل فيه كما بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوها فان العمل
بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء صح فيها
القياس والعمل بالرأي اتفاقا فاصح تحديد بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وهو ان هذه الاشياء مما يدرك بالحس او العقل كما يستدل
بمحاذاة الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص تمسك به الفريقين وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية قوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي ان تمسك به احد على حجية العمل
بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ
بالنقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة
وبالاجماع **قوله** وان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه
ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى
وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
بمنبت وغير منبت ولا منع للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حملت قراءة الرفع على الابتداء دون العطف
على محل من ورقة لكان فيه تمسك ويحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه نص على ما ذكره في قوله
تبيانا لكل شيء لحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة وان قيل الكل في القرآن الا انه
لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري
سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احترازا عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي
في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بالقطعي
قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس
ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل
الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة
فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقة تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاشتقاق ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال
الصانع اعتبر بالدليل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم لا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي
بطريق دلالة النص على ما يشعر به التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان الحكم يوجد بالسبب

لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشئ الى نظيره اى الحكم على الشئ بل هو ثابت لنظيره واستقامت بين الصور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له ولو سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن تثبت القياس دلالة اى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشئ الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها اى طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب ان يحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق للتعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حرف الجزء صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون فهمه بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس لا دلالة النص بقوله اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا نظيره الى نظير القياس انما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار الاعتبار في الامور التي تنبط بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب بحذف الحاء ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض بحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس فبهما تثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة

يوجب الحكم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء صريح للشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقرر انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ليس فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل بكل قياس من كل مجتهد في كل زمان وجوابه ان قوله فاعتبروا في معنى فقعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص **قوله** ولما كان الامر للايجاب انظر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل لان الاصل هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض

وايضا حديث معاذ رض عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي قال اقضي بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عليه السلام قال اجتهد برائي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقت ر وينا ما هو قياس عنه عليه السلام في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ٭ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص والا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى ٭ وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجعلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل واحد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معنى التنزيل ٭ وانكاره عليه السلام بقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا القدح في قياسنا والعمل بالاصل يسمى الاستصحاب عملا بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجد ليس مرادا به ان العمل بالاصل بل العمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص ٭ والظن كما ذكرنا من ان العمل جواب عن قوله انهم يكثر اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل ٭ وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في درك ما ٭

قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور تلقت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص علته وسلم فلا دلالة على الجواز لغيره قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد ويقول تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق فلو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع عن بقاء كثير من الاحكام وهي التي تبنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص قد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في آخر باب احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملتها بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وما يعمل به لا شك الا انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غيره به لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة ما فائدة ان في النفس دخل في القبول ولا يلزم ان يكون دليلا لحجية القياس

قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا لدليل قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس وتباحثهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لا بغيرها تحقيقا

قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم تكون جبل من الياقوت وبحر من الزيبق حرام

فصل شرط القياس اى شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لايكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبى عليه السلام وان لايكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو ان لايدرك العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسى فانه ينافى ركن الصوم اى المعدول عن القياس باحد الامرين اما ان لايدرك العقل حكم الاصل اى لايدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لايصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع فى الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقوم يقتضى الاحراز والاحراز يقتضى البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لا تبقى فى استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لايبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لايقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهى هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق

لا دليل عليهما الا ان الاصل فى الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل فى المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق فى مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** فى شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى الشرط الاول ان لايكون الاصل فيه مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لايكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيدا بالذكر اذا ذكره هو دون غيره وفى عبارة الفقهاء خص النبى عليه السلام بكذا وكذا وفى الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء فى المقصود عليه فقليل كما فى قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير العبارة عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لايكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة رضى الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبى عليه السلام فى انه عليه السلام اوفى الاعرابى ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة المعاينة **قوله** وان لايكون معدولا اى معدولا لانه من العدل وهو لازم ولا يبنى منه المجهول الا بحرف فيكون متعديا **قوله** فانه ينافى ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس المكره والنائم على الناسى فى الاكل فى عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسى فى الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت فى الاجارة بقوله تعالى وآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرنى ثمانى حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعل فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثانى مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدى فى الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** ان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لايكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير اى لا يغير فى الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى

قوله وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية ... عليه السلام فى الاباحة الاصلية لا فى الاباحة ... قوله ... ما لا يعقل ... قوله ... لا يبعد ان يحصل ... اى المعدول من القياس ... فى الاول ... فصول البدائع ...

٣٦٨

المعدى وهو نظيره اى الفرع يكون نظير الاصل والنص فيه اى فى الفرع دال اى النص دال على الحكم المعدى [illegible]

هذا التفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز ان فى الوضع [illegible]

القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا اطلق القارورة على الدن [illegible]

وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع الشراب [illegible]

نزاع لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا [illegible]

ابلا للغلما ركالسلم هذا التفريع قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو السلم حرمة تنتهى بالكفارة [illegible] تنتهى بها لعدم

صحة الكفارة عند عدم اهلية لها وكذا التعليل بالربوا بالطعم فانه يوجب فى العدديات حرمة مطلقة وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى حتى لو وجد التساوى ولا يبقى الحرمة فى الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية [illegible] فى العدديات لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية

الى فرع هو نظيره والسيف قيم تعلقه بالمعدى المذكور لا بالنقل فلا فصل بالاجنبى واما المعنى فلانه لا يقيد اشتراط كون [illegible] لا اشتراط كون الاصل حكما

شرعيا موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره [illegible] قوله فلا يثبت

اللغة بالقياس يعنى اذا وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار المعنى يوجد فى غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك [illegible] سواء كان الوضع لغويا

او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المثبت بالدوران والالحاق [illegible] بانه يشترط فى الدوران

صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع [illegible] ولا اجماع ههنا و

يرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار [illegible] بل هى سبب للوضع

وترجيح الاسم على الغير على ما سبق [illegible] الاطلاق فى العتاق

وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك [illegible] فانما هو قياس [illegible] هو قول بدلالة النص

وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال [illegible] القياس فى اللغة [illegible] ان اشتراط كون

حكم الاصل شرعيا انما يكون فى مطلق القياس [illegible] كثير من الاخبار على الاصل

فى الصلوة بجامع الحلاوة [illegible] فى القياس الشرعى [illegible]

لتفريع عدم القياس فى اللغة على ذلك [illegible] التحقيق ان هذا الشرط للقياس الشرعى [illegible] كون حكم الاصل حكما شرعيا

اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى [illegible] فى علة [illegible] كما يوجب

الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الاستقامة وهذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات من الصفات

والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى بالنفى فاذا لم يكن المقتضى ثابتا فى الاصل كان نفيا اصليا والنفى الاصلى لا يقاس عليه النفى الطارى

وهو حكم شرعى ولا النفى الاصلى لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد يذكر فى كثير من المسائل ولذا يقول الناظر لا بد من بيان المقتضى

فى الاصل وبدون ذلك لا يكون النفى حكما شرعيا وقد سبق شيء من ذلك فى فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اى لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا لعدم ارادة

معناه الحقيقى فى ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب مخامر للعقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله**

وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى يعنى ان الحكم فى الاصل حرمة تنتهى بالتساوى بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة فى بيع القليل بغيره وبيع الدقيق

بالحنطة مع انها لا تنتهى بالكيل قلنا لبطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية

والتساوی بالعد وغیر معتبر شرعا فلا یصح قیاس الخطا علی النسیان فی عدم الافطار هذا تفریع قوله الی فرع هو نظیره ولانه لیس نظیره لان
عذره دون عذر النسیان ولا یصح القیاس ان کان فی الفرع نص هذا بیان تفریع قوله ولا نص فیه لانه ان کان موافقا للنص فلا حاجة
الیه وان کان مخالفا بطل والضمائر فی قوله ان کان وفی قوله فلا حاجة الیه وفی قوله بطل ترجع الی القیاس وان لا یغیر سلے القیاس
حکم النص هذا هو الشرط الرابع فلا یصح شرطیة التملیک فی طعام الکفارة قیاسا علی الکسوة لانها تغیر حکم قوله تعالی فکفارته اطعام عشرة
مساکین وکذا اشتراط الایمان فی کفارة الیمین قیاسا علی کفارة القتل یخالف اطلاق النص وکذا السلم الحال قیاسا علی السلم المؤجل
یخالف قوله علیه السلام الی اجل معلوم وایضا لابد من سلے الشافعی کما هو فی الاصل ؛ فهذا بیان ان فی قیاس جواز السلم الحال علی المؤجل
فسادین احدهما انه مغیر للنص والثانی ان الحکم لم یتعد کما هو فی المقیس علیه بل عدی بنوع تغییر تقدم بیانه فی الشرط الثالث بطلان هذا ؛
اذ فی الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود علیه لیمکن تحصیله فیه وههنا اسقطه فان قیل انتم غیرتم ایضا قوله علیه السلام لا تبیعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فانه یعم القلیل والکثیر فخصصتم القلیل ؛ من هذا النص العام فجوزتم بیع القلیل بالقلیل مع عدم التساوی بالتعلیل
بالقدر ای علمتم ان علة الربوا هی القدر والجنس والقدر ای الکیل غیر موجود فی بیع الحفنة بالحفنتین فلا یجری فیه الربوا فهذا التعلیل غیر النص ؛
وکذا فی دفع القیم فی الزکوة ؛ ای غیرتم النص وهو قوله علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة وغیره مما یدل علی دفع عین ذلک الشیء دون
القیمة وفی صرفها الی صنف واحد ای غیرتم النص الدال علی صرفها الی جمیع الاصناف وهو قوله تعالی انما الصدقات للفقراء الآیة ؛

بالمساواة کیلا اعنی قبل القلی والطحن **قوله** والتساوی بالعد غیر معتبر شرعا قیل علیه ان التساوی بالوزن معتبر شرعا وهو کاف فی اثبات الحرمة **قوله** لان
عذره ای عذر الخطا دون عذر النسیان لامکان الاحتراز عن الخطا بالتثبت والاحتیاط بخلاف النسیان فانه سماوی محض جبل علیه الانسان **قوله**
لانه ان کان موافقا للنص فلا حاجة الیه اعترض بان عدم الاحتیاج الی القیاس لا ینافی صحته والاستدلال به قصدا الی تعاضد الادلة کالاجماع
عن قاطع والی هذا ذهب کثیر من المشایخ وکثیر فی کتب الفروع الاستدلال فی مسألة واحدة بالنص والاجماع والقیاس **قوله** وان کان مخالفا بطل کقیاس
القتل العمد علی الخطا والیمین الغموس علی المنعقدة فی ایجاب الکفارة فانه مخالف لما روی انه قال علیه السلام خمس من الکبائر لا کفارة فیهن عد منها
الغموس وقتل النفس بغیر حق **قوله** وان لا یغیر حکم النص فالاطعام هو جعل الغیر طاعما سواء کان علی وجه الاباحة او التملیک فاشتراط التملیک قیاسا
علی الکسوة تغییر لحکم النص وکذا تقیید رقبة الکفارة بالمؤمنة تغییر للاطلاق المفهوم من النص هذا الکلام ظاهر فی ان المراد تغییر حکم النص فی الجملة سواء
کان هو النص فی حکم الاصل او غیره فان قوله تعالی فاطعام عشرة مساکین وقوله تعالی فتحریر رقبة لیس لبیان حکم الاصل بل هو حکم الفرع فعلی هذا لا حاجة الی هذا
القید لان اشتراط عدم النص فی الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال علی الحکم المعدی او عدمه وههنا النص دال علی عدم الحکم المعدی فی الفرع لان
الاطلاق یدل علی اجزاء مجرد الاطعام علی سبیل الاباحة واجزاء الرقبة الکافرة وان لا یشترط التملیک والایمان وقد یقال یجوز ان یغیر القیاس حکم نص لا یدل
علی ثبوت الحکم فی الفرع ولا علی عدمه وفیه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان یبقی الحکم فی الاصل بعد التعلیل علی ما کان قبله ثم قال وانما اشترط ذلک لان تغییر
حکم النص فی نفسه باطل بالتعلیل ثم مثل بهذه الاشیاء وغیرها قصدا الی ان فیها تغییر النص بالرای ففهم انه جوز ان انما اشترط عدم تغییره حکم النص المعلل علی ما کان
قبل التعلیل فاعترض ؛ بان المغیر فی هذه الاشیاء انما هو حکم النص فی الفرع لا فی الاصل **قوله** وکذا السلم الحال فی الحدیث من اراد منکم ان یسلم فلیسلم فی کیل
معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم وجوز الشافعی رحمه الله السلم الحال قیاسا علی المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبیع مکان العقد ورد هذا القیاس من وجهین
احدهما ان النص یدل علی عدم شرعیة السلم الحال لکن عموم الغایة اتفاقا او .... لا عبرة بتقیید .... تغییر حکم النص الا ان فی افادة المفهوم سیما فی خبر
الواحد غیر قادح فی صحة القیاس عند الشافعی رحمه الله وثانیهما ان محل البیع یجب ان یکون مملوکا مقدور التسلیم والمسلم فیه لیس کذلک لکونه غیر موجود الا
ان الشرع رخص فیه باقامة ما هو سبب القدرة علی التسلیم وهو الاجل مقام حقیقة القدرة فجعله خلفا عنها فحکم الاصل ای السلم المؤجل اشتمل علی جعل

بالتعليل بالحاجة ؛ اي علتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير و هذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاسباب التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وتوقف على الاثمان لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة يجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص ؛ وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح ؛ اي غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز بما يؤدي ذلك نحو الله اجل و نحوه ؛ وفي ازالة الخبث بغير الماء ؛ اي غير تم النص وهو قوله صلعم الماء طهور وقوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء وعللنا المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه السلام لا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المعدودات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذ كان الاصل واجبا بعينه ولكن تلك الصدقة حلت مع شحها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة ؛ انما كان التعليل في دفع القيمة تغييرا اذا كان الاصل هو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حق في صورة ذلك الواجب بانه يدل النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الاعلى الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء الاسمى ثم امر باداء ذلك الواحد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد اغنياء مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداء اليها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هنالك ان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة فقد علله بالحاجة فان الصدقة تمع وسخها حلت بهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كان عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الكلام وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص هذا معنى قول فخر الاسلام رح فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا للفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم ثم عديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وهو في حال بقاء يد الفقير يصير للفقير فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا غاية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده وقوله الى الفقير متعلق بالصرف وبابتداء يد الفقير يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور في قوله ان الصدقة واقعة

المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه عن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فباعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا كذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه معيلا الى الاصل دون الخلف وعدم الاعتماد هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق بحاجته فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لرفع الحرج في احضار المبيع ونحوه من الاغراض فلا يتعين حاجته الضرورية قوله وانما كان تخييلا وجه السوال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين لعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وايجازا للعدة ارزاقهم

في علم الاصول

فى الابتداء لله تعالى وفى البقاء مصروفة الى الفقير بيان ان الصدقة ليست فى الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة
من مشكلات كتب اصحابنا فى الاصول وذكر الاصناف بعد الصارف فان قوله انما الصدقات للفقراء الاية ذكر وان اللام للعاقبة لا للتمليك
وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح منع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا
ان يراد بها الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس ايضا فى هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جميعا مستغرقا فيمتنع
ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

ولا اختلاف فى ان جواب الخصم مخالفة لان الله نفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز
الاستبدال وانما اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايناء من جنس
النصاب اسهل عليه اليه وصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال
بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع
تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحيته حيث بعدما كانت باطلة فى الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من
الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق ما يفترسال التصرفات انما يتصرف شرعا كصلاحية الخل مثلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة
اى بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها واقعة لحاجة لتعدى الحكم الى قيمة الشاة فيجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد هى الحاجة او فيه فصار
الحاصل ان ههنا حكمان هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالث هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع فى هذا الحكم اى صلاحية الشاة للصرف
وليس فيه اى فى هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اى بدلالة النص الامر بايفاء حق الله تعالى وهذا التغيير مقارن للتعليل
فى حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اى فى ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار
التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال اى هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر على ما ذكره الامام وحاصل
الحاصل وهو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان تعليل الظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع سائر الاموال والعلة التقوم
ورده الشارح منبها على ان العلة قد تعتبر من جانب الصرف وهى الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم وان بناء بل يجوز ان يعتبر نفس القيمة
لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر بالقيمة فتعليل بالتقوم والقصر واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة
دل على صلاحيتها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال
الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهو انما يبنى على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية
باطلة فى الامم السالفة فيما احتاج ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية لا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا
للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتمد به فى دفع الحاجة حتى لو سكن الفقير دارا بنية الزكوة لم يجز فالحاصل
ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين
بالنص وفى القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم
لو كان فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف
وجه السوال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفى هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب
ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد
فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند

على انه ان اريد به ابطل مذهب الشافعي واذا لم يكن الجميع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعدم المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكرنا آخر كلامنا في معنى المنصوص لا علم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جار في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول اول على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر المراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معناه فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله تعالى نحو الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والاجلال والتعظيم على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيمة وانما ذكره ههنا لان فيه معنى مسئلة التكبير معنى مشترك هو كونهما في معنى النص وكونهما سلكا واحدا واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس بمقصود بالذات وانما المقصود هو الازالة لا الاستعمال وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والماء وجدت الازالة بل الزيادة وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الجنب فان ازالته معقولة ولا يقدر ان يلزمها امر غير معقول رفعا للحرج

ظهور القرائن وقد يكون حمل اللام على الاختصاص الدالة على ان المصارف منا هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم لا انهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اذا لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيقيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المعر رح لا يخلو عن ضعف لانه تدقيق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنس انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتحليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح والغرض المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وذلك لا يتفاوت بكون لام الفقراء للجنس او للجنسية فلا يخل لما ذكره ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك يجوز ان يلتزم المخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا يدفع الا ما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رح لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه بنى على ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك يغني عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة وحرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والماء وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم الطهارة المحل الخاصية في الماء اذ لو كان لازالة لوجب ان يشارك جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالماء عين الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا نجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه لا يليق بالحرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قيل تقدم ذكر في المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي المسئلة ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت سيأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام رح ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى

وهو ان لا تنجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلا بما وغيره كالخل مثلا فانه يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة بفصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون والاعلى وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بموثرة بل المؤثر هو الله تعالى فانا العلامة داخلة في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر هي في الحقيقة ليست بموثرة فاعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر لانها في الحقيقة ليست بموثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث يعني ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه موثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها موثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في الكلام

مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله طهورا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه تغيير امر غير معقول وهو عدم تنجس الماء بما يلاقيه من الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا تنجس كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا الشمول النفي **قوله** ولان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل وارد مع انه خروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب عليته المتاخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل بما مثلتم ان يشتركان في الماهية ولو رجحتم الاثنا في كون احدهما اجلى من الآخر يعارض **قوله** بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا بعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** كل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها عندهم انها ان العقل يحكم لوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجب عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة للحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء

بعينه بل بغير صحيح لا معنى لتاثير فعل العبد في الخطاب الازلي ولو باعتبار تعلقه لان ... الا من الشارع ... فكيف يصور تاثير فعل العبد فيه ... بان معنى تاثير العلة كونها سببا حادثا للتعلق المذكور ...

الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة للقبول ثبت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها موثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك فالاكرام باعث على المجي والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم المشتمل على الحكمة مقصودة للشارع في شرعية الحكم تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتيب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان فلا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع للعباد او دفع ضرر عن العباد وهو مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة بالعكس من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعث الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن تدل على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه يمتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع الى العباد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا اليه لا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بهذا تسمى مناسبة اي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم تسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم قد ذكر ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وتهذيبها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة او الغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية الكفوء وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفوء لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز ولكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها او عدم انضباطها بل الجنس فيضاف الحكم الى الوصف الذي هو منضبط يدور معها او يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكم عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة وانما وفي الاخبار كالسفر مع المشقة فلا يلزم ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا ان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فرتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر فيكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وههنا ايجاب الاول

بشرط ان يوجد الحكم عقيبه بايجاد الله تعالى فتعليل ورود الشرع بالحكم بالعلية فلا وجوب عقلية ثمه ذلك الشيخ **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا ونحن عاجزون عن ذلك كما شرع الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها تيسيرا على العباد **قوله** فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا

٣٧٥

الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلول ان عدم نجاستها معلل بالطواف ولان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معلولة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اسلم للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله لان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لانه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله لان النص موجب بصيغته اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي رح معلولة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعدي وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي رح من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره

قريب مما ذكره الامام في المحصول ان الوصف الذي يقتضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذات او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وتعريف المناسب بوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام الشرعية بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص الا كان بحريمة الخمر نحو ذلك على ما مر في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا او هو ملائم لافعال العقلاء لا هو مقصود مع وجوب القصاص فلذا قال المصنف وقد ذكرنا ان المناسب الحقيقي ما تعاطى ذاته على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير ابن علي الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وكذا ما يستقيم على تفسير ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه قبلته انما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح لمن اطلع على المناظرة وهو ما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من ردي الا يكفي به ان قال المراد عامة العقول فلذا ذكره بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وان كان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اذا علل النص بالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من النص بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل واليه التعليل اما بجميع الاوصاف وهو مع ان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف بعينه المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل هنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية وهو ايضا يفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجي فلهذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر لا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية الى الفرع وهو تناقض فتعين البعض الا ان اختلاف الصحابة في الفروع باختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول

نظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما ثبت التعيين حق البدلين احترازا عن الدين بالدين حيث انه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط التعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل لان النقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رح التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة فجعلناه في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الايجابي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بالشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل فما قالوا وعلم ان في هذا نظرا لان الشرط هو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر في التعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا ما شرطنا في العلة التأثير وهو ان ثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا ان ثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا اثمانا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي للربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم في الحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما يأتي واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر فهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين قال النبي عليه السلام اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والدين حكما وحكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر

ووجه الرابع ظاهر يتعلق بتعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية مع ان التعليل لا يوجب تعدية ما يدل الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص على القاصرة تعليل يمكن تثبيت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة تأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ثبتم من نص الربوا في النقدين تعليل عند الشافعي رح تعالى بالثمنية مع تعدي حرمة التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة انه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل في جنسه وجوب التعيين متعديا بجنسه النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الامام في المحصول ان شرط الشافعي رح التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت بالاجماع على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل يثبت في تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهي مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقته تثبت اولى بالثبوت منها والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع والنص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وهي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليل آخر ينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم التسلسل استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التأثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر عليته لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه علة لجنسه او نوعه ربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثباته به دور **قوله** هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى ما في المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير **قوله** الثاني اشارة الى نفي شرط اعتبره بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس كبعض الحكم الشرعي حتى لا يجوز

على عدم جواز بيع ام الولد لعلة كونها مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر

المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركب كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة و

غير منصوصة ما يأتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب

والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت

العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا

وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس لنا ان نبين لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا

اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس لشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا يخفى كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجواب الباقي في فصل

الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا يخير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من صفتين وصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة

على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل

ان لم تقم بشئ من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع

من حيث هو المجموع فان لم يكن له جهة وحدة فلذا وان كانت ينتقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا جعل

الشارع اياه بثبوت الحكم عنده برعاية المصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية جهة الوحدة ومن الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع

الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى

بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت

بالدليل صالحا لها دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين

اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان تعليق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان تعليق بنفس

الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون

النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت

فيه ايضا ومع التعدي لا يصلح باتفاق الاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل

فيه التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع

لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا الحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك

كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على

التعليل مع غير العلة المنصوصة كان ذلك امرا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها اذن الشارع **قوله**

اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فللقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان تكون

سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون

لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب

بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة

وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان مع انه منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة فانه ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير سے التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة فيها لو هما منهم ان تحقق ان تيقظوا في استنباط العامة ان العلة في الاصل ما هي واذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل لتعدى الحكم والا بل تقتصر على مورد النص ومورد الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة رح وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره ام لم يعتبره وعند الشافعي رح لما كان مجرد الاخالة كافيا لحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فمحاصل انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من معنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الاختلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة بل يمتنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا لان اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانما مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر اي ان توهم ان خصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر بعينها فثبت عليته ويكون ما تناسب علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين ليدل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي تاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فاعلم في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة

ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يقيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت فزينب كذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله كاتب

فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى البعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع

المسموعة لانه ان اريد عدم الجزم فذلك فلا نزاع فيه وان اريد عدم الظن فقد غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك لما هو معتبر في استنباط العلل لم يتحقق نفي الظن لانه الى مجرد وهم على ما زعم المصنف رح واما عدم رجحان ذلك عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بان دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا يكون الا متعدية لان كونها متعدية ثبت ولا ثم يكون علة **قوله** هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى لا يستلزم عدم عليته الوصف لذلك الحكم لانه لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك بنص او اجماع ويكون ما نحن فيه وصف آخر قيل عليه لا نزاع في تعلق ان ثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية يتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني اي اراد انه يصح التكفير بعتق الكفارة باعتاق تصدق بالتمليك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل يعتق بمجرد الملك **قوله** المشتمل على اختلاف يعني لا يجوز التعليل بعلة مختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل المستحق لاستيفاء القصاص من الوارث وغيره مع وارثه بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا **قوله** بعض البدل عوض يعني انه غير جار في التكفير فهو موجود في الاصل

انما اذا لم يعرف العلة بالنص او لما الاصل اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة اقبال صاحب الفي علة منهم بينها وله زبان يكون مرة امداء مرة لذلك وقوله تعالى

لذلك كتبنا ومثل قوله تعالى فيما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايماء كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام

الا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه انه يحشر وكذا في لفظ الراوي مجرد في ماعز

فرجم او ترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لقيد نحو انها من الطوافين

والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون للتعليل اولى بالثانية بقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فان ان

يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل ويكون تقديره لان والحديث غير سيما ونحوا ايت لو كان علي بيانه بين الحديث او يفرق في الحكم بين الشيئين

بحسب صفة مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب صفة الفروسية وضدها بقوله مع ذكرهما الا ان يرجع الضمير

الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فههنا ان فرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما الى احد الحكمين او احد الشيئين

نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون

قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فانه يكون علة سقوط المفروض او بطريق

الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فان اختلاف الجنس يكون علة بجواز البيع

دون التفريع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذا البعض البعض لا يوجد في الفرع ... الذي لم يوجد فكيف يجعله علة معنى

الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة التعليل بل هي باء المصاحبة فلا اشكال **قوله** الثالث

الاشكال ان كون الوصف الجامع علة حكم شرعي غير ضروري فلابد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك فاسدة فلابد من التعرض لها و

لما يعلق بكل منهما فالمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ التصريح

مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او لاجل كذا او لان يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل قوله لكذا او بكذا او ان كان كذا فان هذه

الحروف قد تجئ لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد التاكيد والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع

على الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او على الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما

والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا

دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى

ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل

لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان عرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب

لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال

واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم

قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر

نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله

عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المصرح وبين الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور

في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها البعض من قبيل الايماء نظرا الى انها لم

للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ... فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها

واعلم ان في هذه المواضع من سلم العلية انما قال ان اسلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في ما ذكره فاعرفه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعة امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كالاجماع على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وهذا الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا للمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كما يأتي والاشارة الى كونه متضمنا للمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي جنس التعيد هنا

قد تعود في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ولعله زعم انه صريح باعتبار وضع الفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف المذكور ثم في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام ضعيف لانه انما يكون بعد ان بالفتح قوله واعلم ان في مثل هذه المواضع فيه سوء ترتيب لان حقه ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسالك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن لظهور العلية فيها للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث فلا قياس في شيء منها لان الغرض بيان دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس ام لم يمكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرعت لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والمصنف في تحقيق هذا المقام تحقيق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه شيئا من كلام القوم يطلعك على اختلافهم في هذا المقام سعيا في ان تتعرف اشتباه ما ذكره فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا يجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا خلافا لاصحاب الشافعي حيث جعلوا الملائمة شرطا لجواز العمل بالعلل والتأثير او الاخالة شرطا لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه مناسب لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانما القائل بالطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملائمة او التأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ما هو ملائم وغير ملائم فعلى ظاهر كلام الفريقين ذهب الى ان المناسبة كون الوصف متضمنا للمصلحة معتبرا بالشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسرها بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا للمصلحة المعتبرة بالشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس كمصلحة حفظ الدين الى غير ذلك لانه لو كان جنس المتضمن لمصلحة الا ان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اعم من المتضمن لمصلحة ما يصير الامر حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب المرسل ثم بمجرد حفظ النفس لا يكون معتبرا كما في الجابر بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبرها الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا او بعيدا

٣٨١

والطهارة كالصغير فانه جماية التثبت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام الطهارة بسؤر الهرة بالطوافات لما فيه من الضرورة فان الصغر في احدى الصورتين والحرج في الاخرى الطوافات فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فاعلم ان الشرع اعتبر النوع في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال تعليل النبيذ بحرمة تعليل الخمر والعلة ان تعليله بحرمة الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون سوطا واذا وجدت الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا الا اذا كانت مؤثرة فالملائمة شهادة في الوضع العمل قبلها الملائمة والتاثير كما هو المذهب عند التاثير وعند بعض الشافعية يجب بالملائم يتعين شهادة الاصل ومن بين نوع الوصف وجنسه وفيما اسفله اكثر ولذا انحصاله الى ان الجنس الذي هو اعم من الكل هو اخص من التضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف كان اقل وسطة واخص وحيثئذ كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا نيط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن مما كان بالعالي ثم ما بعده وما كان بالمتوسطة فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا ان يكون علة منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف رح من ان مراده بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لا لاطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال البعض الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتيب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم والبعض الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ذكره المصنف رح **قوله** الملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المصنف رح بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف مطلق الضرورة بل الضرورة حفظ النفس ونحوه الصغر فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض بالنسبة الى اضافته بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع منه اذ الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** عند بعض الشافعية رح يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه بايراد نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث واختلف ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان التناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكيته بمنزلة العرض على المزكين ثم العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من

وهو ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او لم يوجد [illegible] في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم [illegible] يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي يعرف تعليقها [illegible] تسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالي رح اي المصالح المرسلة

واعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشارع جنسه [illegible] في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب [illegible] اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في نفس الحكم [illegible] قتل المسلم بغير حق لكن [illegible] في [illegible] المصلحة [illegible] كلية [illegible] المسلمين [illegible] اكثر نفوس المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين [illegible] نفوس [illegible] ضرورية [illegible] الترس [illegible] كلية [illegible] كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون [illegible] غير كلية لا على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس [illegible] تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى

[illegible] في اصول الشافعية ان [illegible] تعيين العلة في الاصل [illegible] فانه [illegible] في جنس الحكم [illegible] قد علم [illegible] جنس الحكم [illegible] في [illegible] الغزالي [illegible] المصلحة [illegible] قطعية كلية [illegible] الشارع [illegible] الغزالي [illegible] المصالح [illegible] الشرع [illegible] المصلحة [illegible] الضرورية [illegible] القياس [illegible] الحكم [illegible] المصلحة الضرورية [illegible] قطعا [illegible]

التاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه فى نوعه او جنسه اى نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس

القريب كما سيأتى فى التقرير نظير اعتبار النوع فى النوع قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث نظير اعتبار الجنس فى النوع فان الجنس

وهو عدم دخول شئ اعتبر فى عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع فى الجنس فانه

اعتبر فى جنس الولاية لشموله الولاية فى المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير اعتبار الجنس فى الجنس ونوعه اعتبر فى جنس التخفيف

اعتبار الضرورة فى التخفيف فى استباحة المحرمات او ورد عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف فى الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع

الجنس الكلى الذى يشمل العذر الذى يسقط التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله التاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعى اخص من ذلك وهو ان يثبت

بنص او اجماع عينية علية الوصف فى عين ذلك الحكم وانه اقوال الامام الغزالى المؤثر مقبول باتفاق القائسين وعند القاضى الامام ابو زيد لا يرى القياس عليه لكنه

ادرج المؤثر فيما عرفت هو القبيل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس تقسيم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين

الوصف فى عين الحكم وهو الذى يقال انه فى معنى الاصل وهو المقطوع به الذى ربما يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثانى ان يظهر تاثير عينه فى جنس

الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه فى عينه وهو الذى خصصناه باسم الملائم وخصصنا باسم المؤثر ما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس فى الجنس وهو الذى سميناه المناسب

الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد فى الجنسية فالمصنف اخذ من كلامهم

تقسيم المؤثر وفيه الجنس القريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر

والحرمة المخصوصة بها فانه لا خصوصية بخلاف العلية فالمراد بالوصف الوصف الذى جعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب

بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة و

علية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم مبنى من البيانية بيان النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع

لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس

واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بها الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع

والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص

الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى

هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل

بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز

الشامل لما نشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا

فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها انما يعتبر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذى

ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او

علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شئ فى الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف

لجنس ذلك الحكم كما فى سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى

النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما فى سقوط الزكوة عن الصبى فانه العجز

بسبب عدم العقل فى سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففى بعضها نظر لما سيأتى من ان السكر

والصغر من قبيل الركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليس كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر

وقد تتركب بعض الاربعة مع بعض فالتخريجه كالصغير مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه الباقي والمركب تنقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين

قوله: تقدير كيب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ولا يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل احد من الاقسام الاربعة للافراد تتركب مع كل من الاقسام الثلثة الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار ونقول اعتبار النوع في النوع اما ان تتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان تتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس تتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت ان اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بسبب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بسبب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ما يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بسبب الحيلولة عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرناه ايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله تحاميا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من اثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الفارة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كالآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب السفر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز ناشئ بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من شانه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير

قوله [illegible] ان قلت [illegible] اعتبار [illegible] ان اعتبار [illegible] النوع [illegible] اعتبار [illegible] الجنس [illegible] من [illegible] بالعكس [illegible]

٣٨٥

[illegible] الجنس [illegible] وليس [illegible] من نوع [illegible] الجواب المذكور [illegible]

قوله وجوب الاعتزال اي [illegible]

قوله كافطار المريض فانه اي المرض مؤثر في تخفيف العبادة مطلقا [illegible] صلوة [illegible] ١٢

ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض اولى الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف و نوعه و يسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد لذلك الحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بها بدون شهادة الاصل حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انه اعم فيكون التعليل بكل منها قياسا اتفاقا والتعليل باخرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا انما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منها مطلقا وقد يوجد بدون اخرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا تقبل عندنا ويسمى غريبا اى يسمى الوصف الذى يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا فالغريب نوعان الاول مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف ولا السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم العموم على الصبي والمجنون فان العجز بعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز يخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رح **قوله** لا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكر والقياس لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض كذا في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم لم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم لا يخلو اى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وبينهما العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لانه لما كان الحكم المعلل مقيسا على الاصل الشاهد يقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فالتعليل مشترك بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون الا معاني مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعي رح ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن عند وضوحه يستغنى عن ذكره ... الاستثناء ... على ... لا يكون الخلاف في تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف رح من ان عند البعض يكون التعليل بالوصف مؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد لا يذكر وح يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اى لا يجب قبوله وان شرط وجوب القبول بالتاثير

وانما اعتبرنا التاثير لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه لان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر لانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا في كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله تعالى عنهم

والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثرة المعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما نظرا الى ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمي الاربعة الاول غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذ لم يكن ملائما اتفاقا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه آخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه آخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف اولا ليتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين جنس الطواف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن كل ميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فيسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وكذا في قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر الانفجار الدم وصولا الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا في كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد انما يصلح للقيام بين يدي الرب اذا كان طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى في ارحامهن والانفجار دم عرق ليس كذلك فلا يكون حيضا وبتعاقب الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا لازما فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا لم تتفرغ للصلوة وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لدم قصدا الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب **قوله** وغيرها اي غير المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام اقيسة الصحابة رضي الله عنهم كما قال عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء

وبهذا كل منقطع له اجيب بان المراد بالتاثير ههنا غير ما هو مراده بمثل قوله الامثلة المذكورة في الاجيب بالاامر التاثير فيه ليس بمعنى اعتبار النوع او الجنس

على هذا الاصل قلنا مسح الراس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير مقبول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اي تاثير التعيين في عدم التعيين في الودائع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غيرهما ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان رد ما مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا يصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان يصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او الاخير ان باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان تثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ردوا فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان تثبت عدم علية الغير بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلمائنا لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة

ثم بحجة كنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الاثام كانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة وتمسك كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر وهو القرابة من جانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الحافد كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين تشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رض الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب **قوله** وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فتناسب التكرار المحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير ويرجح للمعترض ان يثبت وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم الانقطاع وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الغير الظن وذلك لوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف

وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب الوضوء فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم منه ان علته الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معاني تعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول يموت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط

بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل خبير عالم بطرق معرفة الاخيرة وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص هو التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة او تفضلا كما هو مذهب غيرهم ويلزم عدم الكلية في التعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظن ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم علية الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واعلم ان ما ذكره للمصنف يكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص او الاجماع ويكون مرجعه اليهما ولكن الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب الاخالة هي المناسبة ويسمى تخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي رح ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص من الاعراب او غير ذلك خصوصية فيتعين وطئ المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع دون الاول وقد اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمتها بزوال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك ليدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمي خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف لم يبق شبهة علية الاسم وتعينت علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما مع عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حكم موجبا لانتفاء لا اثباتا ولا نفيا ولا صلاة مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد ليتناوله النص الا عند القائلين بالمفهوم والشرط اما عندنا فيكون عدم وجوب الوضوء عند التقييد بالعدم بدليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب وفي شغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب مع ... القلب مع حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب ولغير النفس قائم في حال عدم الغضب ... المخالفة

قوله لا يصلح ...

والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها اي العلية ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها لان ذلك الوصف مع عدم المانع علة عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشئ يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس ايضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في التخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم وهو النوم ودليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فالمعنى فيه اي في الماء معنى في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي على وجوب الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايماء الى ظاهر الامر عند الحدث واجب تخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجب بدون شغل القلب فلا يحل القضاء الا بسكونه وهذا منع لقول فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فبانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس من الغضب كما ذكر في المتن اما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فهذا لان النص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له

او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة في القضاء ويحمل من حكم النص المذكور مجازا قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق كلي او ملازمة كالشرط المساوي لها فلا يفيد ظن العلية لان احتمال ذلك وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضائفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم انه سبب الغضب حتى ان من ليس من اهل النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم واجاب عنه بان الجزم انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو ههنا ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل ظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا الحكم جار في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم وابل الذكاء كالمجيبين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان الشئ مع الشئ آية كونه المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عليتها من مناسبة او اعتبار من الشارع احتى للقول بالطرد فتح باب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها ايضا اي تنبيه على المنافاة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلازم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة ولا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا بحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم له امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من اهم الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فلا نسلم في الشاهدين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم

فصل لايجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لايجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك

فى حال انتفاء الحدث و انما يلزم ذلك لو كان النص مقيدا بالحدث وتقييد وجوب الوضوء والشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان شرط الحدث فى وجوب البدل اى التيمم يقتضى ان يكون احكم من لغا ايضا اشتراطه فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل لبعده اذ لا يفارقه بحاله بان يجب حاله لا يجب فيه الاصل فحكمها انتسب وجوب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب الوضوء بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان الحمل على ظاهر النص يقتضى وجوب الوضوء عند كل قيام وفى كل وقت فلا بد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة كناية عن القيام من المضجع كناية عن النوم والنوم دليل الحدث على الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه المعنى اللغوى بمعنى انه يفهم من النص وهو من قبيل المشاكلة او تغليبا واعتبارا ان القيام من المضجع انما يكون عن النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم سكت اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله يدل على وجود النجاسة الحكمية المقتضية الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب مع الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب مع عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء فى الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين نصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبر البلغاء فى تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر المحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان مختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر فى موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير اى لو سلم ان الوضوء يعتبر الى شئ غير مرتب بالدوران على انه قد تم ما فى الحدث فلا اثم انتفاء الحكم وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب فيما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب بهم كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلى غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور بفراغ القلب تمام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو ثبوت قيام النص الى انتفاء مع عدم حكمه لان الكل ينتفى بانتفاء البعض الا انه بمعنى فى الشرح لحال العدم المفضى بناء على تحقيق القصد يعنى لانم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الوصف لما يكون ذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** اصل ذكر فخر الاسلام ان تعدية حكم لازم للتعليل عندنا بناء على ما عند الشافعى رح فعندنا لايجوز التعليل الا لتعدية الحكم من محل النصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول ومرتبة الوصول الى الاطلاع على حكمة الشرع نيز التعليل بدون القياس الكلام فى التعليل بغير النصوص ثم جملة ما يقع التعليل له اربعة الاول اثبات السبب صفة الثانى اثبات الشرط او صفة الثالث اثبات الحكم او صفة الرابع تعدية حكم شرعى معلوم بصفته الى محل آخر مما له فى التعليل التعليل مختص بالتعدية لا يجوز اصل اثبات سبب بنفسه لانه اثبات الشرع بالرأى ولا اثبات شرط الحكم شرعى او صفة يجب لا ثبت الحكم به لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى ولا الاثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى مثل وجوب الحرمة بطريق التعدية من اصل موجود فى الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل ثم الاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى انه يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد له اصل فى الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان الاصح ان نقول من يقول ان القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب والشرط لا نزاع ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا فى الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم فى الجميع سواء فى انه لا يثبت منه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور

٣٩١

وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده
اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص لا بالقياس وهو قول الراوى نهى النبى عليه السلام عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة
هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع النسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل او الشرب
موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثقل عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفتها
بالرأى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات الصوم فى الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود فى النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم
رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع
بالرأى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام اى عند الشافعى رح فان له اى لاشتراط التقابض عنده فرعا
اصلا وهو الصرف وكجوازه بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى رح وان كان اثبات
الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر البيع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لانى
نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام رح ولم ادر مراده فان اراد ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا
معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس
فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصح التعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم
بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه
فى اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم **قوله** وقولنا الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس
لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابى يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص
عبارة فى الاول ودلالة فى الآخرين على ما سبق فى دلالة النص لم يورد فخر الاسلام فى هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص
بالقتل بالمثقل لان كليهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجرى فى الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز فى الاسباب والشروط
ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له اصل فى الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل
فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه
لا يصح اثبات السبب بالقياس فلما ورد القتل بالمثقل اشكالا اجاب بانا لم نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد
العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسيف لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اى بيان اثبات الموجب
فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع فى الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد اصلا نقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة
او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هى القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوى شبهته
بحقيقته لما روى انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى راى المتبايعين ووجدنا فى النسيئة شبهة
الفضل وهى الحلول لان النقد خير من النسيئة وههنا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما فى البيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف
الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هى القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه احد وصفى العلة فاثبتنا
به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق فى مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت
علية شئ لحكم بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون من اثبات

فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به اذا كان من الادلة المتفقة عليها ما يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وقد ذكر وامثاله

العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة وباعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة وجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو الخلاف فيه من اثبات العلة بالقياس يجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله فصل** الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأها عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذا التفسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله ذكر** ان القسمين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس فالمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة

اسے للقياس سے قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فالاول فذلك راجح على اول هذا اسے القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اعلى ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا تؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود ههنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله كما اذا اختلفا في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف ههنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذرع والذرع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن اذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى خفي من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكره واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين على انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا و

الى فساده الخفي وهو لانيا في خفاءها بالنسبة الى ما يقابلها من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاءها بان ضم الى وجه القياس معنى دقيق اورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى رجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح

قوله فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا الطير بالذكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للاضرار او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لا تجتمع في الاب ما لا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم شبهة ههنا ما ثبت فيه فانه فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة المحققين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه للانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فلا يحتج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سوره طاهرا كسور الآدمي والماكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصرح حتى جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود وذكر الما بينهما من المناسبة اعني اشتمالها على التعظيم والانكسار فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة

وبالتقسيم العقلي ينقسم كل على ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل القياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتقين وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث بل يرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيته مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه الثاني مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن وبقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده ببادي النظر لكن اذا توصل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان تعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان تعارض فاسد الظاهر صحيح من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده ببادي النظر لكن اذا توصل تبين صحته اقوى ما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة فالظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى المعنيين المذكورين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض بحسب علمنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك كذا لا يقع بين استحسان كذلك كذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك

نظيره الجلي متلو ذريته به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما تشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس انه اذا وجب التلاوة في الصلوة ان تتادى بالركوع كما تتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي ساقطا ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين تعظيما لعبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يحتج بجهة الاخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور بغيره وفساده خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس حيث جعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة لغيره بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان اما باعتبار القوة والضعف واما باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فلان يكون بقوي الاثر او ضعيف الاثر والقياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الاول يرجح الاستحسان قطعا وفي الثانية الباقية يتعين عدم ترجيح الاستحسان لا ترجيح القياس ففي الاول والثالث يتعين وفي الثاني يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما تسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من ان ما سميناه ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا الا بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس ففي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التحقيق ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين

الاجمالية انه اذا توصل حق التأمل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا المستحسن

بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اي انما

يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن لما كان هذا ظاهرا لم يذكره

في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا

اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة

قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة

يقع التعارض بين ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع الاقسام للاستحسان والقياس الفاسد

الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب قسمي الاستحسان في قسمي القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما الصحيح ظاهرا او باطنا

يرد مطلقا لفساده ظاهرا او باطنا فيبقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب قسمي الاستحسان في قسمي القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد

الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس الثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك الرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس

كذلك ثم الاتفاق للاستحسان والقياس في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة

وبرجحان القياس في الثلثة الباقية ادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان متفقين في قوة الاثر وصحة الباطن مع اركان من الاتفاق في صحة الظاهر وهذا بعد اقامة الدليل

جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال من سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد ابالقوة والصحة الباطنة اذ لا

امتناع في ان يعارض قياس صحيح الظاهر فاسد الظاهر والباطن الظاهر فقط والاستحسان كذلك قوله بمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع

يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكر فهذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي

او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة

لكان احد التقسيمين مستدركا **قوله** المستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق

بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن

القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع هو المنكر

فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه يثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس

الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات

فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل

القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم

معقول فكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح

مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك

السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام

اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لان الرد ان اريد رد المأخوذ فقط وان اريد رد العقد فكذلك لان الفسخ لا يرد

الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح

والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتي لبعض الناس توهم ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في فصل تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم

ودفعه باربعة طرق اي الجواب عنه يكون باربعة طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض كخروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالتعليل بمنع الخروج فيه كما ملكت بدل المغصوب يوجب ملكا اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدلان البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي ان كان ملكت بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فنمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بل ثمنه في المدبر يكون بدله بدل النفس فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس لاعن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض وهي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص كمسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن التثليث لانه لتأكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث الدفع بالحكم وهو ان نمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض كما ذكرنا انه اي خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب حتى لا يجتمع البدلان في ملك احد واما الدفع بالغرض فهو ان يقال الغرض التسوية كان في المنصوصة وهو ان الحكم لا ينفك عن العلة كما في الخارج من السبيلين فانه ناقض والحكم في الباقي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بان الا تعدية المستحسن بالقياس الخفي فلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات بين المنكر بهذه الكيفية وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر البهائم الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سؤر سباع الطير فانتفى الحكم وهذا يسمى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي ترد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم القياس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض الرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا كان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح فيه لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتأكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك وهو مبني على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر وفي الجرح وفي البيع النظر له وعدم قابلية للملك يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لكل صلاة

عه قوله وانما قال ان حل الاتلاف

ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي اورد الامام فخر الاسلام رح للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض
فنوقض بالسبيلين حتى ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك البدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين
بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة بحيث لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة
كما في المخمصة فان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن في الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء
المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة مافي مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف
بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول النظر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان
المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض ليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض احد هو
حل الاتلاف وقد اثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي
ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم
وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا المعنى قوله والضابط المتنزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة ههنا وليس في
المتنازع لا عارض الا واحدا واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان
علة الحكم في صورة النقض شيء آخر يمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت
في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف
العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف مع هذا
لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي ۳۹۸
مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات في الامثلة الثلثة اوردت مثالا آخر في المتن فقال وانا اوردت للدفع بالحكم مثالا وهو ان القيام الى الصلوة
مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك
لا يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما ✤

فانه هناك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن
بحصة من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر للمانع اورد فخر الاسلام رح هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في هذا
ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع
صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع
بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف
لبقاء العصمة يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باحة قتله لا بقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت
العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة
النقض اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما
فيجوز ان ينتفي احدهما بانتفاء الآخر بسبب من الاسباب غرض المص رحمه الله تعالى ان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة قوله وفي مال الباغي مع المنافاة
لا يلائم ذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه الجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة

قوله وحدث ثم لكن في الاستمرار يجعل عفوا لكذا انها تم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان
وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون ان العلة توجب هذا الحكم لكن الحكم تخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول ان عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل
عدم المانع جزء العلة او شرطا لها فالمرجع الى جواز تخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن
الجلي ولان التخلف قد يكون بفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة والمسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة
ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما يأتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع او تعذر الى كبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع
ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصابه فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح وصار
صار طبعا له او من وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الآخر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين
من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الآخر العلة موجودة والحكم تخلف لمانع في تخصيص العلة مقصور على الثلثة الآخر فهذا لم تقل في
ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك
على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب
والحكم فكان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء
بالحكم قبل الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب تضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على
تقدير العيب ففي خيار العيب تمكن للمشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد تمام العقد جائز وفي خيار الرؤية لا تمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز

يكفي في تشكيل الفرض والتقدير **قوله** فان اي الخارج لخروج في السبيلين لكن اذا استمر الدم الخارج كما في الاستحاضة وسلسل البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي
امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح منعه الا بدفع احدهما **قوله** ثم اعلم قد ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا تصور
المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فان يوجد في صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما عند القائلين بتخصيص العلة كما ذهب اليه
الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الآخر واما عند قولا بان عدم المانع
جزء للعلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول بتخصيص العلة
فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين
الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام
حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جميع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة
الى مواردها والنقض المانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في بعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد
انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا معنى لتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون المانع
من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحتراق بالنار عن
الخشب المطلي بالطلق المحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعدد الموانع اوردوا فيها المانع
من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات
عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا واتماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه اما ان يكون بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء

وقلنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بحجة ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود
الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية او لعلم وجود العلة في الفرع من غير تقييد بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل
عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف
كما ان البيع المطلق علة فاذا اريد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهو معدوم في المعذور

فهو المانع من الابتداء وهو الاقوى المانع عن التمام وكل منافي العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما وعدما ولا غرة في العلة
بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم النقض هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون
امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته
بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل بعدم مقاومة الروح فالاندمال مانع تمام الحكم لحصول المقاومة وابقاء الجرح مع
كون المجروح صاحب فراش خلا انه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه
الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة
للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول
بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من
خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم
ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل تخصيص الالفاظ لكنه لا يمكن معنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض
الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويقيد اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ووجه اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف
بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شيء
بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان
شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما
ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم
المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان
تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا القيد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير
تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف
عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان علية الطرف
يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم او لا والاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع والظاهر كثيرا ما يطلق الاطلاق
اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قوله** ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل
علة بان يكون علية مشروطة بعدم ذلك الوصف فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا
فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المفرد طابالاطلاق فانه لا يوجد اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات
فانه صادق على البيع بالخيار ووقت يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزءه او شرطه
كالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء وعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة

ومنه فساد الوضع وهو ان ترتب على العلة نقيض ما تقتضيه لا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسياسة
شابه ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا انزاع جدلي ولانه
اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن اذا اثبت في الفرع مالم يضر وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل
الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فهذا تعليم يتعلق في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا ويكون في الحقيقة
منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي من رده كقول الشافعي
اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه
وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل بهبة الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان
كان التوقف اي الحكم حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله
العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية
وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنقول توجيهه اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ
شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعني ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه
وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رح مزاحمة المال القود ولا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد والمانع وجودها في الاصل او في الفرع كما مر او في شروط
التعليل او وصف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة

قوله ومنها اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على
الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار وصف في الشيء ونقيضه **قوله** ومنها اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو
ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة
يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه
من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرح ابن المتوفي اذ يحصل منه البول والغائط والنوم
ونحو ذلك مصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب **قوله** ومنها الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله
منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه
غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما
يكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي لا يقصد الا به عدم تضييع الضبط في البحث والا فهو نافع في اظهار
الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان
المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك لو جب ينبغي نعم لو اثبت الفارق على وجه ينفي ثبوت الحكم في الفرع
كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هو الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم يجب القود لما قلنا من
ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد يجب ان يكون لاثبات هذا بين القصاص اخذ الدية لا يكون تماثلا لانه بطريق مزاحمته
دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في
الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص في الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته **قوله** ومنها الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع

١٠٠

واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله اعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة كما اذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا اذكر لمنعه سندا تسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير الى آخر ما عرفت في الممانعة واما ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل الدليل على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل

مبنيا عليه لما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلة وهذه الممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما ادعاه واجيب بانه لا يفي الجامع من ظهور العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الحدث كالماء وقلنا احتاج المصرح في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال لايكن العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما لو قيل هذا المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد مر كذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس فلا يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل الى التقصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول الفصل ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة البينة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيره بالجواز ان يثبت بالنص والاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه وجنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا دون النقض وفساد الوضع فان قيل قد يرد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك **قوله** اعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم والدفع يكون بعدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بافساد شهادته في المعارضة بما يقابلها بمنع ثبوت حكمها فلا يكون من تقسيمين لا تعلق النقض والاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يعلل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض مرجعا الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين في تخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول المعترض ثبت بما دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث تؤول الى منع ثبوت مدلوله لما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاثبات قال فالحاصل ان توجه المعترض اما ان يكون بحسب انتفاء النقض في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير

To: www.al-mostafa.com

والكان بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي بعد الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقولنا في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها كما يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء الشروع والنذر في هذا الحكم

الممنوع لا يتنازع الخصمان في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلال عما هو طريق التوجيه المقصود بناء على انقلاب المادة فاعترض عليه بأن كل ساعة والثاني هو القدح في الدليل من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة يجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلق عليه بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم ابطال لما يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون البطلان لدليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فالمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبته المستدل علية وقد يكون لاثبات علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير او ربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلت ليس هذا كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك بل هذا الحكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا حجة له **قوله** ان كان بزيادة شئ عليه يعني زيادة تقييد او تقرير او تفسير لا تبديل لاتغيير لانه يكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي هذا بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء فلا يخلو اما ان يشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني بذا ادعى المعلل ان كان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزم الايفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم

والاول اقوى من هذا اى القلب اقوى من العكس لان فيه اثبات الحكم آخر بحكم مجمل وهو الاستواء اى المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل في القلب
لانه في العكس اشتغل بما ليس بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك ايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء يحتمل الطريقين والمعترض لم يبين
ان المراد بها واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله لانه يختلف
في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما
ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقول المسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهذا اى الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة وهذا اقوى الوجوه فقوله المسح ركن لنظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي
لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم يثبت مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي تبقى سائرها بالاجماع اى بعدم القائل
بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية الاخوة نفى الاجبار بولاية الام ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وهو كالتي نظير الوجه الثالث
نعى اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب

استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم بطلان وجوبهما بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير لائق بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل
العكس الا ان فيه تغييرا فصار الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم وجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** الاول اقوى اي ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف
المعترض بالقلب فانه يجيء بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل شمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى
المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهذا ليس ثابتا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو
بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة
هذا التقرير كلام المصرح وفي بعض الحواشي لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك ان قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة
اما الاول فالقلب وهو يقابله العكس فالقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك
بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما يجيء
رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع
كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم يتعرض
للتسوية ليكون اثباتها وخلافها عوله ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل والاستواء حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثاني
اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل فجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل
فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله بها الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده ثانيا في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى
ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم الطابقة وما حقق المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر من انه مع تلك الزيادة يصير
دليلا آخر لا بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة للقسم الثاني من قسمي العكس فحقق له وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم
المعلل بعينه **قوله** كقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد
لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية لاخ على مال
الصغيرة لا شفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعترض لم ينفها بل نفى

كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض مما اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب العلة والمناقضة وهذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة كقولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان الجلد لا نه غاية والبكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق الجلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني يجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول للسائل هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر فاذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم النذر على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو سبب القربة اولى بحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا انما يولى على البكر في مالها انه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس المال والثيب والبكر فيهما سواء انا لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين فايهما ثبت احدهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في مسئلتي الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فان المساواة ان لم يمكن لنا في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء في انفسهما ان احدهما يحتمل الآخر في شرطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله

على ما ذكروا اشارة الى هذا وسيأتي خالصة فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول وان اقام على عليته شيء آخر

لانه لا يخرج في تعيين الحكم تعبير التعيب بالراجح لزم نفي حكم المعلل من جهة ان الثابت بالمعارض يعد الولادة تنفى ولانه يستلزم نفي ولانه لم يجوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة فيه صحة **قوله** هو اي كون الاول ذا فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب وفاسده شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه **قوله** وهي قلب العلة من قلبت الاناء وجعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو علة والمعلول فرع وهو سفل فيجب نيلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو مناقضة مع السند على ما صرح بعبارة الصريح نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه فقيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى **قوله** والمخلص لا يرد عليه بالخالص الجواب عن هذا القلب فعدل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا المخلص مخلص الا خلال انه محصوم وهذا الخلاص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والآخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال متبذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يفيد اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا ياكل الصدقة بخلاف النفس فانها يتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس بعدم الكفو

سبب القدرة واقال المعه اذا كان لما في حكل الاوضاع اختلافا في الجهر بانه تكميل حسي يجري فيه الربا كالحنطة لا يكون لمعه بان يقال انما كانت الحنطة تكميل حسي لا يجري فيه الربا لان كونه تكميل حسي

فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما اذا عارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا الحكم في البعض مع العلة وهي لا تقبل عنده لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى المختلف فيه تقبل عند اهل النظر للاتفاق على ان العلة احدهما فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء الا انه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الآخر فصل في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليها بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجي المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول السن عندنا ايضا لكن بفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو الربع او اقل

بعد ذلك وانما يحتاج في الحال الكثرة القياس فيما قوله فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا علّلنا الحديد بانه موزون يقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وتقبل عند الشافعي رح لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في ذلك المحل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف بطريق تاثيره لانا نقول نعم لكن قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا قوله وان تعدى الى آخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا علل الجص بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا الخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدى العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة لا تتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فاستفاده ثبوت علية وصف المعترض ليس الا من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهم يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين انما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه بمعنى غيبه الصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد تقيقي الى بعض الوجوه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد فان الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نفي لفساد العلية الا انه اوهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما والاولوية بدون الترجيح قوله فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفي فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط او وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصرح يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجي المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا احتمال لا اختصاص له بالطردية قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما الدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع

فالاستيعاب تثليث وزيادة فان غيره قال ليس تكراره فمسنونا في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وههنا المحل متسع اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يكون الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع لا اعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير منع فانا نحن لن نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات فنمنع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال ان الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اي منع الوصف الذي يدعي المعلل علّيته كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة كجواز الجيد بالردي بهذا دليل على جواز المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار فمحض بالايدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله هي اما في الوصف كما في هذه المسئلة

ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع

ولا ملازمة اما لتصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما لحمل المعترض عبارته على الغير مراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل تعيين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل تعليله ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد مبرئ له الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات بشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلق في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب المعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل تعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصرح له اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب **قوله** فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم الثلثين وفي الاستيعاب ضم ثلث الامثال ان قدر محل الفرض بالربع والكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة في غير محل الفرض خلا به من التكرار واما المسح فمحل الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب **قوله** على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع

ان ادعیتمها غیر متناهیة فالتسلم فی الصبرة فقوله کما فی هذه المسئلة اشارة الی مسئلة بیع التفاحة بالتفاحتین فالعلة فی الحکم ان منع ثبوت الحکم الذی یکون الوصف
علة له فی الفرع وقوله فلا نسلم امکانها فی الفرع اشارة الی هذا فیمنع ثبوت الحکم الذی هو عدم الجعل بالوصف المذکور فی الاصل وقوله لا نسلم فی الصبرة اشارة
الی هذا وقوله صوم فرض فلا یصح الا بتعیین النیة کالقضاء فیقول اما العلة التعیین فلا نسلم فی الاصل او شبیه فلا نسلم فی الفرع ای ان ادعیتم ان الصوم لا یصح
الا بتعیین النیة بعد ورود الشرع متعینا فلا نسلم هذا فی القضاء وان ادعیتم ان الصوم لا یصح الا بتعیین النیة قبل صیرورته متعینا فلا نسلم هذا فی المتنازع لان
تعیین النیة قبل صیرورته متعینا ممتنع لان الصوم متعین فی المتنازع بتعیین الشارع فلا یکون صحة الصوم فی المتنازع متوقفا علی تعیین النیة قبل صیرورته
متعینا لانه لا یکون صحة صوم رمضان متوقفة وهذا باطل وهو من صلاح الوصف للحکم فان الطرد باطل عندنا کما مر واما فی نسبة الحکم الی الوصف کقوله الاخ
لا یعتق علی اخیه لعدم البعضیة کابن العم فانه ان العلة فی الاصل هذا ای لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هی عدم البعضیة فان عدم البعضیة لا یوجب عدم العتق
بل انما یوجبه علة اخری للعتق بل انما عتق ابن العم لعدم القرابة المحرمیة کقوله لا یثبت النکاح بشهادة النساء مع الرجال لانه لیس بمال کالحد فلا نسلم
ان العلة فی الحد عدم المالیة وکذا فی کل موضع یستدل بالعدم علی العدم فانه یمکن ان یقول عدم تلک العلة لا یوجب عدم الحکم فان الحکم یمکن ان یثبت
بعلة اخری الثالث فساد الوضع وقدم لتعسیره وهو فوق المناقضة اذ یمکن الاحتراز عنها بتغییر الکلام اما هو فیبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسک
بالعلة الطردیة ویرد علیها مناقضة فربما یغیر الکلام ویجعل علة مؤثرة فحینئذ یندفع المناقضة کما سیاتی فی المناقضة فی قوله الوضوء والتیمم طهارتان اما فساد الوضع
فانه یبطل العلة کلیة فلا یندفع بتغییر الکلام کتعلیله لایجاب الفرقة باسلام احد الزوجین ای احد الزوجین الوثنیین فان اسلم قبل الدخول فعند الشافعی رح
بانت فی الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لایجاب الفرقة وعندنا یعرض الاسلام علی الآخر فان اسلم فهی له وان ابی یفرق
بینهما فی الحال سواء کان قبل الدخول وبعده ولابقاء النکاح مع ارتداد احدهما ای اذا ارتد احد الزوجین قبل الدخول بانت فی الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعی فیجعل الردة علة لابقاء النکاح یعنی انه لا یجعلها قاطعة للنکاح وعندنا بانت فی الحال سواء کان قبل الدخول او بعده ثم فی التنقیح تیمم الدیع فی التعلیلین فسرت
لفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا یصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا وقوله لا زاجر باطلاق النیة تقع عن الفرض فتنعقد بنیة النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق علی المقید فاما هذا احتمل
یمکن ان ثبوت الحکم فی الفرع فیکون منعا لشرط القیاس لان من شرط القیاس ان کان الحکم فی الفرع اما منع ثبوت الوصف فی الاصل فکما یقال مسح الراس طهارة
مسح فیسن تثلیثه کالاستنجاء فیعترض بان الاستنجاء لیس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقیقیة واما فی الفرع فکما یقال کفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بالاکل کحد الزنا فیقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار علی وجه یکون جنایة متکاملة فالاصل حد الزنا والفرع کفارة الصوم والحکم عدم الوجوب
بالاکل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه علی کفارة الصوم فظهر فساد ما یقال ان هذا منع لنسبة الحکم الی الوصف بمعنی ان وجوب الکفارة لا یتعلق
بالجماع بل بالافطار وکما یقال بیع التفاحة بالتفاحتین بیع مطعوم بمطعوم مجازفة فیحرم کبیع الصبرة بالصبرة مجازفة فیقال ان اردتم المجازفة مطلقا ای فی الصفة
او فی الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بیع الجید بالردی جائز وکذا بیع القفیز بالقفیز مع کون عدد حبات احدهما اکثر وان اردتم المجازفة بحسب المعیار
فلا نسلم ثبوتها فی الفرع اعنی بیع التفاحة بالتفاحتین فانها لا تدخل تحت الکیل والمعیار فمنع الوصف فی الفرع فی المثال الاول متعین وفی الثانی مبنی علی احد
التقادیر **قوله** فان ادعیتمها ای ان ادعیتم حرمة غیر متناهیة بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحکم فی بیع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا کیلا ولم یفضل احدهما علی الآخر
عاد العقد الی الجواز فان قیل المراد مطلق الحرمة من غیر اعتبار التناهی وعدمه اجیب بان شرط القیاس تماثل الحکمین الثابت فی الاصل هو احد نوعی الحرمة المطلقة اعنی المتناهی بالمساواة
وهو غیر ممکن فی الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان یرتب علی العلة نقیض ما تقتضیه وهو یبطل العلة بالکلیة بمنزلة فساد الاداء فی الشهادة اذا انتفی لا یترتب علیه المقتضیات
فلا یمکن الاحتراز عنه بتغییر الکلام بخلاف المناقضة فانه یمکن ان یحترز عن ورودها بان یغیر الکلام نوع تغییر یعنی ادنی تغییر کما یقال الوضوء طهارة کالتیمم فیشترط فیه النیة فینتقض
بتطهیر الخبث فیجاب بان المراد بهما تطهیران حکمیان فلا یرد النقض بتطهیر الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان یاتی الکلام بحیث لا یصح ان یورد علیه المناقضة والا فدفع المناقضة لعدم ورودها
یمکن بوجه آخر سوی تغییر الکلام علی ما سبق **قوله** ولابقاء النکاح عطف علی قوله لایجاب الفرقة وفصل عن الباء الی اللام مع حیث لم یقل بارتداد احدهما لظهور ان

قوله لفظ فساد الوضع ای قیل ان یراد ... بمعنی ... من مثل القسم الثالث ... ۱۲ منه
قوله فنقول ان هذا ... المجاز مطلقا ... القسم الذی ذکره کلام ... عن ذکره لظهور فساده ... ما ذکره فی ابطال التعلیل ۱۲ منه
قوله ... ۱۲ منه

التقييد على المطلق وهو باطل كما نقول المطلوم صوم ثم نيه خطر ونيشر كما مكن [illegible] زمانه [illegible] كالخر فانه فيه الخمر فيقال لما كان الحاجة اليه اكثر جعله الشرع الرابع الناسخ [illegible]

يعني صحاب الطهر والى النوع الثاني قوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيقتصر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث

فنقول لم اي الوضوء تطهير حكمي يعني ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلناها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فمعنى تعبد الضمير

يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن التطهير بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في

ذلك اي في التطهير فتحصيل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة يستغنى عنها اي عن

صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الغسل

تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس

كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول [illegible]

اشكال على قوله لكن تطهير بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المتعارف دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد

كالجنابة والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع ما حكم بسراية النجاسة وتخصيص بعض الاعضاء ادى

بالسراية من بعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون

غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية

الشافعي رح لا يقول بان منافاة المشكل هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للنكاح [illegible] بقاء وحرمة [illegible] في شرح

بالشافعي رح جعل الردة علة لبقاء النكاح [illegible] انه لا يجعلها قاطعة للنكاح [illegible] ان الا تعليل [illegible] فساد وضع [illegible] على [illegible] الردة [illegible]

فيكون منافية للنكاح والبقاء الشيء مع المنافي لكان مستندا الى سبب على بطلان [illegible] النكاح مع الارتداد لكنه [illegible] كلام [illegible] من الحقيقة [illegible]

[illegible] مقتضية كما في مسئلة الجمعة [illegible] فان الشافعي رح ذهب الى انه يقع عن الفرض كالفرض بنية مطلقة لان اطلاق النية في العبادة [illegible] الى الفرض [illegible] النفل

الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فان [illegible] اطلاق الفرض [illegible] [illegible] [illegible] فساد الوضع يعني انه رتب على [illegible] [illegible]

بمعنى انه حمل المقيد على المطلق وهذا لم يقل به احد واما عند الخلاف [illegible] حمل المطلق على المقيد [illegible] فساد الوضع [illegible] القياس [illegible]

من الكتاب والسنة [illegible] [illegible] [illegible] الحكم الذي [illegible] كما ذكر [illegible] في [illegible] [illegible]

المذكورين من النوع الاول قوله الملثوم شيء [illegible] [illegible] [illegible] كالنكاح يتعلق به [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] بالتحريم [illegible] ولهذا كان طريق الوصول الى الماء [illegible] لكن الحاجة [illegible] [illegible] [illegible]

كونه [illegible] [illegible] [illegible] من [illegible] قوله الوضوء والتيمم طهارتان [illegible] [illegible] النية في الوضوء [illegible]

صلوة [illegible] [illegible] ولما كان [illegible] بالكلية الافتراق [illegible] [illegible] اشتراط النية [illegible] [illegible] [illegible] النجاسة [illegible]

فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التقصي عن المناقضة بان يقول المراد بها تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان [illegible] تطهير [illegible] النجاسة [illegible] على [illegible]

نجاسة [illegible] ولهذا لا تنجس الماء بملاقاته وانما [illegible] امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء [illegible] النية [illegible]

كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فنقول لا نسلم ان اردتم ان [illegible] [illegible] الحدث [illegible] بالماء

حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مزيل وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف

التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان الة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى

انها ملحقة بالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان [illegible] في اشتراط النية [illegible]

اعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الجنبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا وبيّنه بعلية انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المائعات على الماء في التطهير عند كما في تبيين تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها مائعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث اعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان الوصف

اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب ولانه قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص قصدا للتقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة واشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري يسبق بالقصد فلا يحصل الانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتب حسب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤوا له قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فانه لا يعتبر طهورا الا بشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشائخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا ينبغي استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فاز التها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء والذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية الموثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليس بمعقول فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يغلب تكرره وكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها تجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة ومنتهى سرايتها في الغسل امر معقول الشان مقبول الا ذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض **قوله** واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية رحمهما الله في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم رفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى النجس غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث

قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم فالعقل يحكم بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو حاصل من الاول فاندفع عنه قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال مع جوابه انه يلزم ان يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما جمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الحدث ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجيس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة من البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس تعبد محض لا يقف العقل على سببه ملاحظة فلا منافاة بين عدم استقلال العقل بادراكه شيء وبين ادراكه اياه بعد ثبوته بالشرع بعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتيب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الحدث انما يصح باعتبار انها مائعة ومزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لزوال ولا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا انما يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية وازالتها معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا لم يصح قياس المائعات الآخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا ونظيره انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعينه الا ان فخر الاسلام ايضا اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف تغير محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص اي ان اثبات بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والقصد واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وان لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتنجس الماء بملاقاة الجنب او المحدث لمكان الضرورة او الحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار بقوله

وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل **فصل في الانتقال** اي الانتقال من كلام الى آخر وهو اربعة
الانتقال انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته الاولى او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج الى الحكم الاول والا كان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فيتقيد بالعلة الاولى الاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار

بقول النعوض البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما الثاني فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين الثاني زوال الحدث بغسل الا الاربعة فمن ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا فتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وجوازها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة وبه وكلا الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهير بالغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهو لا ينافي جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته ويدرك لا بمعنى ان يستقل العقل بدرك الحكم ويستقل في القياس بل يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهير بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل به ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة تطويل اي زيادة على الملف لا لفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطالب ايراد مثال ومثالين **قوله** فصل في الانتقال القائس في قياسه من كلام الى آخر والكلام منحصر في علة وحكم وحشو في القياس خارج عن المبحث فالانتقال اما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط لا بد ان يكون الى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا فهو حشو في القياس خارج عن المقصود والانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا كان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا كان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس اي يثبت بعلة القياس **قوله** بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة ووضعهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وتحقيق ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا

واما قصة الخليل فان المحاجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى حجة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبده بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبده ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع التصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص وثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصان الرق فبعلة وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي ذكرناها يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه والى علة لا تثبت حكم كذلك فهو باطل فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عندنا حجة للدفع لا للاثبات الا ان ابقاء الشرائع بالاستصحاب ولا نه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بعد وفاته وفي حيوته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا ابان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن والشمس بمنزلة روح العالم الذي تضيء به وتنور بها فان كنت اقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان يأتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثابت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام الدليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظهر معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا تراسل العقلاء الى من فارقهم بلادهم كما كانوا فيهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا الوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقاء شرعنا ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ثم وقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نم لولا الاستصحاب لم يحصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قولها على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يتم فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النصوص الناطقة بالعزيمة موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم دليل على عدم نزوله وان لم يبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان نحو الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض

والصلح على الانكار لا يصح عنده جعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا
ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ؛ وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع اذا انكره المشتري
لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عندنا واذا قال
لعبده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول
فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ؛ ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي لما ذكر في شهادة النساء اي في الممانعة في دفع العلل
الطردية والا فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رح في ولد المغصوب انه غير مضمون
لانه لم يغصب الولد ؛ ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان
هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان
واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه

العلة في حكم العدم بالنسبة الى المقابل

لا الى كون الاصل فيما هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للاثبات
ما لم يكن ولا لالزام الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فهو ودعوى الضرورة والظهور في النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء
بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي المدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلاهما فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم
لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وتمام الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء ام لا قوله والصلح على
الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رح لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع المدعي فينبغي ان يكون مسموعا
بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما
يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية
لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منها بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيلزم من عدمها عدم الحكم كما يقول ولد المغصوب ليس بمضمون لانه
ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة
الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان
العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص والاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم الى وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء
الملزوم او ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت
الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما
بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل
المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض
بينهما وتقابل ايضا يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان

قوله والاصل في ... فلا يكون حجة على الغير ... قوله فان عدم الاباحة ...

٤١٢

والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة
اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع
كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك
الآخر واجب واما الثالث فياتي حكمه ههنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمعزل عنها وان كان العمل
بالاقوى واجبا لكن لا يسمى ذلك ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل
ذلك على النسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة
لتغاير حل المنكوحة وحرمة امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض
وجوابه ان اشتراطا واتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض
لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله وان تساويا قوة اشارة
الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
او التحكم لما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان
وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط
ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار
زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة
بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى
زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا يقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان
حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا
يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على
ما نسب اليه المصرح لا نزاع في تحقيق معنى التبعية قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى
الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح
لابتنائه على التعارض المبني عن التماثل وحكم الصورتين الاخريين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين
المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او آيتين وآيتين او سنة وسنة او سنتين وسنتين او قياس وقياس او قياسين وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل التساوي اذ لا ترجيح
في القوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قرائتين او سنتين قوليين او فعليين
او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة
فهو ليس من قبيل تعارض المتساوي بل المتقدم راجح وان لم يعلم فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين ويصار الى المصير من الكتاب
الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي ليصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور
فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف للقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة
يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولم يترك به القياس يجب المصير اليه والا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض
بين سنتين فالميل الى قول الصحابي وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا

۴۱۵

لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس مقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لاتعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة يرجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم الا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا ترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر رض انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة تبقى الحكم على ما كان

تعارضا فصرنا الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا وهو انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لاترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويتعين العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي **قوله** لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولاشك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك **قوله** كما في سور الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روي عن جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ان توضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور المخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاستشباه في اللحم يورث الاشتباه في السور المخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه لاخلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون احد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما لو حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة والطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رح حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث المتوهم

وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين اثنين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل قرانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس هذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشتمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا مروا باللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا بالكفارة فكفارته والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي رحمه الله العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض اصلا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب فحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء بالمعنيين فيحمل في كل موضع

الشك في زوال الحدث فطهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمته لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يحكم بنجاسة الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار تربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل في المضائق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا في عدم ضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا قوله وهو اما بين آيتين او قراءتين يعني في آية واحدة كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب ماء شن بارد وقول زهير سفت الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر للجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عرض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو صواب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب ومع ما في الجر على الجوار من وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قالت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح العبرة عن الغسل هو المقصود الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من النبي عليه السلام واصحابه رضي الله تعالى عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل احتياطا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلفه عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل الطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما فالمخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى

على ما يليق به ويحمل المواخذة في كل موضع على ما يليق به من الدنيوية والاخروية واقول التعارض مندفع واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمواخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في

المنعقدة يستر بالكفارة وان المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة بعيد اوجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمواخذة المواخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمواخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المواخذة الدنيوية لان معنى الكفارة ستكره اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض ثم ثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما

الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

بين مدعيين بحجتهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المواخذة على يمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المواخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة او فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المواخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المواخذة في الآخرة والتي نفتها الثانية هي المواخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فلما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشتمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب عنده العقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من عقد احد الكلمتين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمواخذة يدل على ان المراد بها المواخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمواخذة المواخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح حيث جعل نفي المواخذة عن اللغو في الآية الاولى واثباتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المواخذة في الآية الثانية عن اللغو واثباتها في المعقودة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة اصلا الا ان المصنف رح حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو [illegible] ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة [illegible] اللغو والتحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بها او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث

فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا اذا كان دلالة كنص احدهما محرم والاخر مبيح جعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك فيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون محرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن تمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بالشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان انتفع بما في الارض قبل ورود محرم او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فيتقرر الدليل بهذا الطريق ولنقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان انقطع قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان فترة وذلك ثابت باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع وظهور الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح

قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف التاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فيبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا تطهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف وفي الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رح ليس ابعد من ذلك

قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية اي قد ورد اي لو كان قد ورد والى تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد ... تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره ... ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير

٤١٩

واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه غير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الخطر فان ارادوا ان الله تعالى يحكم بخطره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى وخلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فيفسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الانتفاع به او ليس بممنوع والاول خطر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين وجاء في المحصول عن هذا ان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع الحرج في فعله وتركه وعدم الحرج فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام شبهه ولا خلاف هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحكم خطر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى خطر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الخطر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما

التغير فلا تثبت بالشك **قوله** واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب والندب او الكراهة وكان قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فانه كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها الحسن ولا القبح واما التي يقتضي فيها العقل ففي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فان كان فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فان كان فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشارة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فنقول على المبيح ان اردت بالاباحة لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم او التقدير ان لا محرم ولا مبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك العقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالخطر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالخطر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان ملك بحر لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك العقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها يبتنى على السمع لو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة والحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصية مقتضية لحرمته او اباحته واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم لا بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا ولا بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم خطر او اباحة وهذا هو المختار عند المصرح اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فيبطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز

ولقوله عليه السلام لا يجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام على الحلال الا ما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل بالوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فيرجح بالرواة ورواة انه محرم ابن عباس ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه

عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو بناء في مذهبه في الحسن والقبح ولا يصلح الزاما له ثم النهما ان الفعل اما في حكم الله تعالى محرم او غير محرم فيباح واجاب الامام بانا لا نعلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه مع عدم رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض المصنف عليه وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فلا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناه جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد حكم من الشارع بعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن او قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيه ام لا فعنده ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي مأذونا فيه من الشارع اذ للعبد بعقله اي ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلام ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك لان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم الحكم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فيغلط لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة والحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال للعقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك ولا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لان معناها على ما فسرها فلا توقف **قوله** ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل الثاني اولى لزم تكرار النسخ لتغير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابطة في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فتساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين **قوله** واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا

۴۲۱

تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس ونحوا اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت او اعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر ان اعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رح لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد الاول مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل ابقاء لما كان على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة والنجاسة كان ايضا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسال فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان يغسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري ملاء ه بالماء ولم يغب عنه ولم يلاق شيئا نجسا فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الاول فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات فالمحرم اولى لقوله عليه السلام اذا اجتمع الحلال والحرام الحديث وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله ففي الكتاب والسنة ومنها واذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين كذا ياخذ بايهما شاء من قول الصحابي رضي الله عنه بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال او في الاول اي في النصين انما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله بعدهما مع الجهل وههنا اي في القياسين ليس اي التعارض بجهل محض لانه اي المجتهد وهو ما يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكان كل واحد دليل اي في حق العمل فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح لفقه الراوي وكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضها اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منها اولى من الجنس في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من البعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك

من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله** واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في اصابة الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فرجع اليه **قوله** فكان كل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق واحد منهما في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله** فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك والسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الاخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله وفرعه وعلته وامر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف رح ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح بما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع

والذی ذکروا فی ترجیح القیاس اربعة امور الاول قوة الاثر ای قوة التاثیر کما مر فی القیاس مع الاستحسان وکما فی مسئلة طول الحرة فان الشافعی رح یقول یرق ماؤه مع غنیته عنه فلا یجوز کالذی تحته حرة قلنا هذا نکاح یملکه العبد باذن مولاه اذا وقع الیه مهر یصلح للحرة والامة وقال رح من یملکه الحر وهذا اقوی اثرا ای قیاسنا اقوی تاثیرا من قیاس الشافعی رح اذ ازیادة محل حل العبد علی حل الحر قلب المشروع وتضییع الماء بالعزل باذن الحرة یجوز فالارقاق دونه لان فی الاول تضییع الاصل وفی الثانی تضییع الوصف ونکاح الامة لمن له سریة جائز مع وجود ما ذکر من العلة

علی غیره وما عرف بالایماء مطلقا یرجح علی ما عرف بالمناسبة لما فیهما من الاحتیاط ولان الشارع اولی بتعلیل الاحکام ثم لا یخفی ان الراجح تاثیر العین ثم النوع ثم الجنس القریب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحکم لکونه المقصود اولی واهم من اعتبار شان العلة فیرجح تاثیر جنس العلة فی نوع الحکم علی تاثیر نوع العلة فی جنس الحکم وعند الترکیب ما ترکب من راجحین یقدم علی المرکب من مرجوحین او مساو ومرجوح کتقدم المرکب من تاثیر النوع فی النوع والجنس القریب فی النوع علی المرکب من تاثیر النوع فی الجنس القریب والجنس البعید فی النوع وفی المرکبین الذین یشتمل کل منهما علی راجح ومرجوح یقدم ما یکون الراجح منه فی جانب الحکم علی ما یکون فی جانب العلة وهذا معنی قوله و اقسام المرکبات بعضها اولی من بعض وکل ذلک مما یظهر بالتامل فی المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذکر امور اربعة مما یقع به ترجیح القیاس وهی قوة الاثر وقوة الثبات علی الحکم وکثرة الاصول والعکس **قوله** کما مر فی القیاس والاستحسان من ان الاستحسان [٥٢] لقوة الاثر یقدم علی القیاس وان کان هو التاثیر اذ العبرة للتاثیر وقوته دون الوضوح والخفاء لان القیاس انما صار حجة بالتاثیر فالتفاوت فیه یوجب التفاوت فی القیاس بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة حتی یتعلق باختلافها بل بالولایة الثابتة بالحریة وهی مما لا یتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد یقال ان العدالة مما لا یختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جمیع ما یعتقد الحرمة فیه فعدل والا فلا **قوله** وکما فی مسئلة طول الحرة ای الغناء والقدرة علی تزوج الحرة وان صح الطول علی الحرة ای الفضل فاتسع فیه بحذف حرف الجر ثم [illegible] اضافة المصدر الی المفعول فالحر الذی له طول الحرة لا یجوز له تزوج الامة عند الشافعی رح قیاسا علی الذی تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاک بخلاف ما اذا لم یکن له طول الحرة وخشی العنت ای الوقوع فی الزنا فانه لا غنیة عن الارقاق فیجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد علی نکاح الحرة فتزوج امة فانه لیس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصیل صفة الحریة وهو لیس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة علی امة فانه یبقی نکاح الامة لانه لیس بارقاق ابتداء بل بقاء علیه وهو لا یحرم کالرق یبقی مع الاسلام اذ لیس للبقاء ههنا حکم الابتداء وقلنا نکاح الامة مع طول الحرة نکاح یملکه العبد فیملکه الحر کسائر الانکحة التی یملکها العبد وهذا اقوی تاثیرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحریة من صفات الکمال فینبغی ان یکون اثرها فی الاطلاق والاتساع فی باب النکاح الذی هو من النعم والرق من الاوصاف النقصان فینبغی ان یکون اثره فی المنع والتضییق فاتساع المحل الذی هو من باب الکرامة للعبد وتضییقه علی الحر بان لا یجوز له نکاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعکس المعقول لان ما ثبت بطریق الکرامة یزداد بزیادة الشرف ولهذا اجاز لمن کان افضل البشر ما فوق الاربعة وربما یجاب [٥٣] بان هذا التضییق من باب الکرامة حیث منع الشریف من تزوج الخسیس مع ما فیه من مظنة الارقاق وذلک کما جاز نکاح المجوسیة للکافر دون المسلم **قوله** وتضییع الماء اشارة الی وجهی ضعف فی قیاس الشافعی رح الاول ان الارقاق الذی هو اهلاک حکما دون تضییع الماء بالعزل لانه اتلاف حقیقة اذ فی الارقاق انما یزول صفة الحریة مع انه ربما یرجی زواله بالعتق وفی العزل یفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولی فان قیل هذا امتناع عن اکتساب سبب الوجود وفی الارقاق مباشرة السبب علی وجه یفضی الی الهلاک قلنا [٥٤] فی التزوج ایضا امتناع عن ایجاد صفة الحریة اذ الماء لا یوصف بالرق والحریة بل هو قابل لان یوجد منه الرقیق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب الوجود والحریة فحین یخلق یخلق رقیقا لانه ینتقل من الحریة الی الرق بمعنی العقوبة والاهلاک انما هو فی ارقاق الحر الثانی ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غیر مطرد لوجوده فیمن له سریة او ام ولد مع جواز نکاح الامة له وفیه [٥٥] نظر لان الحر لو کان قادرا علی ان یشتری امة لا یحل له نکاح الامة عند الشافعی رح فکیف اذا کان له سریة او ام ولد

وكما فی نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفرة فاذا اجتمعا يصير كالكفر الغليظ وهو الكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما فى الطلاق والعدة والقسم الخ ولان الرقيق يشبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم لم يشبه الحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف فى استحقاق النعم التى تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرة لا مؤخرة فاما فى المقارنة فقد غلبت الحرمة كما فى الطلاق والقرء اى لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما فى الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم تكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما فى الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة ثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله كما فى نكاح الامة الكتابية قوله وكما فى مسح الراس فان المسح فى التخفيف اقوى اثرا من الركن فى التثليث والثانى قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف فى كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما فى اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول اى بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع فى الودائع والغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان

قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان الرق اثر فى تحريم النكاح فى الجملة كما فى نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما فى نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثانى فلما من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد اندفعت بجواز نكاح المسلمة التى هى اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثانى فلان اثر الرق انما هو فى التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم فى المراة فان حلها مبنى على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطى بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطى ولا تستحق عليه شيئا قوله واما فى المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا باحة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف التطليقات الثلث وذلك فى الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو فى مجرد تكميل النصف بالوحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا فى جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجئ لهذه المسئلة زيادة تحقيق فى فصل العوارض قوله وكما فى مسح الراس يعنى على تقدير تسليم تاثير الركنية فى التثليث فتاثير المسح فى التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما فى المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما فى اركان الصلوة قوله والايمان هو فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رح بكسر الهمزة يعنى لا يشترط التعيين فى الايمان بالله تعالى بان يعين انه

ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين الرد للوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا لعكس ذا في الايمان
ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه تعيين انه فعل لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول الضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل القدر الممكن
فيه فضل فهو على المتعدي اي امكان المثل القدري وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل
التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم
على تقدير عدم وجوب الضمان. ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب
الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من الثاني وقلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها و
الصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف مال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي
مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي
نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال
المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي لو قلنا بعدم الضمان
فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله ولان
الوصف ان قيل فاتت اصلا بلا بدل والاصل هو المنافع وان عظم فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره ان
الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت
تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى او ضمان العقد قد يثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو قوله يضمن بالعقد
يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب ورد الترجيح القياس على القياس
بكثرة اعتبار الشرع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشرع المسح
في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر التعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء
لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن عليه المثل غير ممكن في
المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات مع التالف كثرة

يودي الفرض به اذ اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصرح وقع على الايمان بالفتح جمع يمين قوله ونحوها
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وطلاق الحيض في الح قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مثل العين التفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة
الاجزاء في جانب المنفعة فلو ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الجودة واللون
وبذا يسمى المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب
الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف ونوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف في حق التيمم ومسح الخف والجبيرة فرجح على تاثير وصف الركنية
في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد للزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق
ان الثلاثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال
شمس الائمة ان هذا النوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الاولى تبين امكان تقرير النوعين الآخرين فيه فقال المصنف اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه

الاصول وهو قريب من الثانى والرابع هو العكس اى العدم عند العدم * اى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اسے مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس * فان كل ما ليس بمسح ليس تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اى مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس من جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اى لا يصدق كل حيوان انسان اذا عرفت هذا فعدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد هذا الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمى هذا عكسا * وكقولنا فى بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كسائر المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم * فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما فى الصرف والسلم * فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل * اى كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه * فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس المال السلم فى غير الربوى * وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوى فى المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث ينعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك اما كونه اضعف فلان المعتبر فى العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يرجع الى تاثير العلل وهذه الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم * مسئلة * اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف العارضى كما اذا تعارض جهة الفساد والصحة فى صوم رمضان لم يبيته * اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رح ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية فى اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات فى نوع الحكم فهو يستلزم شهادة الاصل وقوة الثبات ح يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف ونوعه فى جنس الحكم فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثانى قوله الرابع العكس معنى الطرد فى العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما فى الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصرح به فى المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وهو عكس عرفى لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله مبيع عين اى متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعيين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض فى بيع الدرهم بالدرهم وفى السلم لئلا يلزم بيع الكالى بالكالى لان الاصل فى الصرف هو النقود وهى لا تتعين فى العقود وكان دينا بدين وفى السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع فى الصرف والسلم كبيع اناء من فضة بانا من فضة وكالسلم فى الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغى ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفى عند التجار فادير الحكم على اسم ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع فى السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض فى الجملة ثم اختلفوا فى ان التقابض شرط صحة العقد او شرط البقاء على الصحة والى كل اشار محمد رح ويتوجه على الاول سؤال هو ان شرط الجواز يكون مقارنا للعقد كالشهود فى النكاح لا متاخرا عنه فيمن وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه كانه واقع فى حالة العقد حكما كذا فى المحيط قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين مرجح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح

وذلك بالعارضي وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رح رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكروا له امثلة

اخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن الترجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي رح في ان الاخ المشترى لا يعتق عنده الاخ لشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص فهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشتمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بالصورة ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين لا اثر لهذا اصلا يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى

بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب اجزائه والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والاحكام ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة قوله وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صباغة او طبخا بحيث تزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها التغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من حيث انه هو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان الفعل الغاصب به خلاف في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله فصل لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصد كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا اربعة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن لكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدة والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس لمعنى الوصف وهو قوة تاثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف ويقل اجزاءه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او الملايمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له

۴۲۷

لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة + فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف
على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله + والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال
على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده + ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف
خلافا لابن مسعود رض في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي الله عنه على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر
بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب لان الاخوة لام لان هذه الجهة + اي جهة الاخوة لام + تابعة للاولى + اي الاخوة لاب والجهة متحدة + اي جهة القرابة
متحدة لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة + فيحصل بهما + اي بالاخوة لاب والاخوة لام + هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين
قرابة واحدة قوية فترجح على الاضعف + فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل ح هيئة اجتماعية + هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة
الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد
يحتمل الكذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة
في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع
من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان
الامر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل
واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل
الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا
الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فتكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع + وقوله + ولا القياس بقياس آخر
عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رح الطعم
وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن

قوله لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بالبعض وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ القوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون
تبعا له واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وبهذا يعني تساوي وجود الغير وعدمه
وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود في
الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان يتزوج عمه امرأة فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام
بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة كالاخوة لام كذلك كونهما من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة شبها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ
لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيقسم من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ
لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام ان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل ترجح لكون تحالبها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها من جنس الواحد كذا بانضمام
الاخوة الاخرى بمنزلة وصف الاثر حتى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يحصل اخوة الام سببا لاستحقاق الفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت محققة فالتواتر بطريق الاولى الا انه
حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة والتقارب امر ... لكون المشهور قد قسمي للتواتر على راي تعرض في الشرح متواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة اي زيادة الى حصول هيئة اجتماعية هي صفة قوى الاثر
كانت صالحة للترجيح لان الترجيح بالقوة لا بالكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فكثرة اجزاء العلة يوجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئيا كما في المصارعة ولما ادعى عدم الترجيح بل
الا القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا مخالفا في الحكم وعلة ليكون من كثرة الادلة آنفا واتفقا في العلة كان
كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة ... الاصل

قوله ويرجح ... [illegible]

المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياسات او احدها كثرة الاصول مرجح للاصل لا للترجيح ولا الترجيح بكثرة احد ... على حدة
كل اصل علة لانه يصلح مرجحا فلو جرح احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان المتفاوتان في الشقص خلافا للشافعي رحمه الله لا ترجيح بصاحب
الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر بل هو لكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا يقسم
عليها والمراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي
يحصل المعلول فيها فان المعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم
عليها باب الاجتهاد وشرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا

قوله وعلى هذا المعنى يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل المحسة للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيها على عدم ترجيحها بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل سببه انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناية قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد بتمام الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزائهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا الكثرة التي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك كسائر مرافقه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزائه فيجعل كل جزء من العلة بمنزلة جزء من المعلول ... ولما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة على بدن الانسان الحي وباقسامه من العام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ... معرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر والعلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة او احاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامها

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فحسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان اثبات بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صريحان في حادثة لا يمكن العمل بهما الا بعد ان يلحق الغاية فكيف اذا وردا المعنيان اي كيف يتعدد الحق اذا ورد المعنيان قياسا على النصين فاما القول بوجوب الزكوة فيها قياسا على الذهب والفضة والقول بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف الى الحاجة فمعنى القياس ان المعنى الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في المحل من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلول كل منهما اذ ولا تناقض لا يرد على ذلك انهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما ×

متعلق بالطريق الاول — ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا ما التنبيه الى قوتين في تشريعيتنا

ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده وعلى واجبا على آخر وعلى مقلديه ثم اعترض بانه يكون بمعنيه فسب لبعض آمانا الجميع في الحقيقة ولبعضهم في كون المعين الحق اي الحق الاول لم يمنع ان من ادى اجتهاده وجوب الشيء وجوده اكثر وما من ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقيقة الحكمين استدل للاولين بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية من لزوم الكفة بالاطلاع على الحق عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقيقة نظر للاولين التساوي يجوز ان يثبت التفاوت بينهما على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساويت الاحكام الاجتهادية في الحقية لكان للمجتهد ان يختار ايهما شاء من غير تعب يحل الطالب لكل المقصود وهو معنى سقوط الاجتهاد وعند قيام الادلة ان المتعدد لانه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها لو تفاوتت في الحقيقة لانتفى معنى الاستواء الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وغيره لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على التقدير يتحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار الحق اي ما يترتب عليه من الاجتهاد فاعتبر تعدد الحق فيمكن من اختيار الحق اوليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء الى الحكم واحد فيكون الحق متعينا وانما يحصل ان التعدد انما يكون عند اختلاف المجتهدين وهو بدون الاستيحة واعلم ان مراد المستدل بالتعدد الحقوق لتساويها التخير لمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مشقة في الطلب والاجتهاد تساوي بما قبل الاجتهاد وما بعده في ادنى التعب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك كرمي التعميم انه لو تساوت الحقوق لطلبت مرتبة الفقهاء وتساوي النادل كل بعد في الطلب المجتهد عند بياد وبه كان على هذا الايراد الاعتراض

قوله ولنا اجمع اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى كما دوخية لانه روي ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث اي اعطى الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها والقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فرفعا الى صاحبه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فان قيل ان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه لانه لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام ان هذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم وعلى ما ثبت ولكن في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل وبكون الاعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ويشير الى ذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يقتضي التساوي فضل الحكم بالعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بالفريقين كما قال هذا احق لمكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة المعنى والاقرب ان الاستدلال على الاصول اما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فما ثبت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فكذا القياس لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اما من ان يكون

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فحسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطات فمني ومن الشيطان ولان اثبات بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نقصان صنوي حاشية لا يبعد ولحق العادا وكيف اقادير المعنى اي كيف يجد الحق اذا ورد معنى نظيرة على النسا رفاما القول بوجوب الزكوة فيها قياسا على الفروب والسائمة عليهم بوجوب الزكوة قياسا على الثياب فان [illegible] مصروفة الى الحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس [illegible] وارد [illegible] فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المصروف والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يبدلان على حقية مدلولي كل منهما اذ ولا [illegible] لا [illegible] الا ان يكون مدلولا كل منهما حقا اذا وجد لا لبسها ×

في الطريق الاول ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا المانفة الى قولين في شي لعينها

ان يكون الشي [illegible] من الشرع لعليه [illegible] اجيب الى آخره [illegible] فيكون [illegible] في [illegible] البتا
الجميع [illegible] الثاني اي الاكثر [illegible] الى آخره
[illegible]

عدم النفوذ او وجوب التفادت [illegible] الحقيقة [illegible] ولان ثبوت التعادت [illegible] على دليل آخر واستدل
الاخر [illegible] بعد [illegible] المعتبر
[illegible] سقوط الاجتهاد [illegible] الكل [illegible]
[illegible]
[illegible] التكليف [illegible]
[illegible] اصل [illegible] الا
[illegible] الاختلاف [illegible] المجتهدين [illegible] الحق [illegible] اختيار [illegible]
[illegible] سقوط الاجتهاد [illegible]
[illegible] التقدير [illegible] على [illegible]
قوله فلما [illegible] ان الحق [illegible] المجتهد [illegible] تعالى ففهمناها سليمان والجهر
[illegible] ان داود عليه السلام [illegible] عليه السلام [illegible]
الحديث [illegible] القوم [illegible] الحرث [illegible] وعليه السلام بالاجتهاد [illegible]
سليمان [illegible] ولو كان كل من الاجتهادين حقا [illegible] ولم يكن [illegible] سليمان بالذكر
فانه لم يدل على ان الحكم [illegible] في هذا المقام يدل [illegible] على جواز اجتهاد الانبياء وجواز
خطاءهم فيه على ما ثبت [illegible] قد كان بان [illegible] سليمان [illegible] والحكومة التي هي احق وافضل فيكون [illegible]
سليمان عليه السلام [illegible] من [illegible] قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه [illegible]
تبجاني فضل الحضو [illegible] ما نقل انه قال سليمان عليه السلام [illegible] بالفريقين كانه قال هذا حق [illegible]
غيره احق واما السنة فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء [illegible] وان كان من قبيل الاحاد [illegible]
المعنى والا لم يصلح الاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان [illegible] بان الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى ان لم يكن ثابتا به صريحا
وقد اجمعوا على ان الحق [illegible] بالنص واحد لا يجوز فيه [illegible] لان القياس عند [illegible] ولان الحكم الاجتهادي لا بد من ان يكون

والتكليف بالاجتهاد لعدم جواب بقول المعتزلة ان المجتهد من كلو اه انما اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة

فان عندنا صلوة من خالفه الامام عالما بحاله يدل على مذهبنا فانما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى

المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم علمه عن اصابتها مقام اصابتها اتباعا لما سلف علمائنا رحمهم الله في المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى

الدليل والنظر الى الحكم لما روينا بقوله عليه السلام اي اخطأ الخ من الطريق الخطاء من الحديث لقوله عليه السلام في اسارى بدر حين لو نزل

كتاب من الله سبق الاية لو نزل العذاب ما نجا الا عمر هذا هو القول بقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد

لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد تم هذا الحديث في تقرير الركن الثاني من السنة عند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء

وهذا ما قال الشيخ صح كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله تعالى واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر

الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا شرائطه واركانه فيكون اتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه

فادة الزائد القطعي في الاجتهاديات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية سمي عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان

خص بافهامه المطلوب

فاما القياس ونحوه من الادلة الظنية كعموم الاية والقياس ونحو ذلك فالخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما

لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا وواجبا وغير واجب يمتنع لاستلزام اتصاف الشيء بالنقيضين من المتنع

لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى

شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص ومعاملات غير تفرقة بين الاشخاص

لا تخرج في الوجوبات على السواء ولا تخفى ان ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد

اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا

فافتاه احدهما بما هو الثابت والاخر بخلافه ولم يرجح احدهما عنده ولم يستقر على شيء منهما او فيما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع

المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا قلد مجتهدا ولان التكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في

الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد هو بذل الوسع في رعاية شرائطه

بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف يقتضي وجوب العمل بموجبه فلا يلزم عليه فان قيل المجتهد

مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور ان يكون حقا بالنظر الى الدليل بحسب ظن المجتهد وان كان خطأ في نفسه

كما اذا قام النص على خلاف رأي المجتهد ولم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه رأيه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما

يقال من انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد غيره صوابا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو قوله

يدل على هذا ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لم يصح صلوة من خالف الامام لكان الامام مصيبا في جهة القبلة قوله وهو وجه الله تعالى

اي المقصود من الجهة التي هي رضاء الله تعالى واداء عباده عند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء

وهي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الامثلة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب والاحكام

مع رعاية الشرائط بقدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى في اجتهاده او داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه و

الامتنان مع كونه خطأ وبهذا سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل

جهلا او خطأ وقد يقال بانه لا دلالة في الاية على الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها

حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يتبه على اعطاء النبي صلى الله عليه وسلم آتاه وفي علما وحكما في الجملة

وتضعيف الاجر يدل على هذا ايضا اى على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في اسارى من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة ❊ فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب بينا والله تعالى اعلم بالصواب القسم الثاني من الكتاب في الحكم

ويفتقر الى الحاكم ❊

قوله وتضعيف اجر المخطي في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان ثوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر قوله واما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطي مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اى لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم الغنائم لعذبهم ... بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه ما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن والقتل وقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب فهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب ... معذورا ولو ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ ... لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على البعض في ... الاجتهادية كان مبنيا على طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقائد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ العقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم فيه ومباحث المحكوم به وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعل المصير المكلف محكوما عليه وجادل في الباب الاول اختراع تقسيم جامع ضابط لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيد التكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا وانا القي عليك محصل الباب لئلا تكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد

٤٣٢

وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ولنورد الابحاث في ثلثة ابواب + اعلم اني قد اخترعت تقسيما حاصرا اعلى وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة باب في الحكم + وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء لشيء اخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب لكذا ونحوه + اعلم ان المراد بتعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون شيء ركنا لشيء او علة او شرطا فان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالها فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به + كملك المتعة وملك المنفعة وهو ثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب لو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه فالاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة

الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما ان يكون اصليا او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان تكون اولى او لا ... فان كان هو مما يبتنى في العقد بسبب الاشتراك ... قوله وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يثبت في القياس المجتهد ... الله تعالى قلت الحكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى لا انه لم يحكم الا بالصواب في الحكم المنسوب اليه هو الحق الذي ... حقيقة بل ظاهر ... في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه وبه طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع عليه الخطاب والمحكوم به ما يتعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم يقتضي كالسببية ونحوها فانه خطاب المكلف بان جعل سببا لشيء او شرطا او غير ذلك واما فيما هو اثر فعل المكلف كملك الرقبة والمتعة والمنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هيهنا محكوم به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به هيهنا وان اراد وقع التكليف فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه اثر لفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء لشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى اخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى اخر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا بالنص او دلالة كالاجماع والقياس فهي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح بناء على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود هيهنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله فالاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وتقييد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اوليا وليس المراد اعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتداء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يكون صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة ... على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي

وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه
بحيث يقتضيه اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام آخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء
التصرفات شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا الصحيح ثم النفاذ وترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن
رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فالمقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون ما الاول
وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض
او بظني فواجب او بلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام والا فمكروه وان استويا فمباح
اعتبارا او ليا اليهم جاهدا او اتراهين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة ... بالشروع وتحصيل اداءها التفريغ الذ
واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجي من ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف غير قوله في المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على
العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ما تعلق عليه ومعنى صحة الشهادة
ترتب لزوم القضاء عليها ثم جمع ذلك الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم الايصال اليه من جهة خلل
في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد في المتصف ... والفساد حقيقة هو الفعل نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد ... بهما اثباتا
الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب
الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان
والفساد بذاك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل
عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فمعنى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد وهما متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل
ما لا يكون مشروعا لا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما اجتمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والباطل
ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس مشروعا اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة
اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الباطل على الفاسد وعند الشافعي رح الباطل والفاسد
اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا مشاحة فيه ولا احتجاج عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود
لم يكن مقابلها فسادا بل انعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب ... والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون
صحيحا بل ما فقد الترتب الاثر عليه ثم على ما ذكر وانما فقدا اعم من اللازم والمنعقد اعم من ... فحينئذ لا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد قوله فالفعل
فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي
بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب
والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولوية عند الشارع بالنص عليها وعلى دليلها
وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما
في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحوهم
فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات
المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب
والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كالاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق

فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اما ما ولا فلا ويعاقب تاركهما ÷ اى تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تعالى ÷ والشافعى رح لم يفرق بين الفرض والواجب التفاوت بين الدليلين فى خبر الواحد ÷ فان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك ÷ يوجب التفاوت بين مدلوليهما ÷ فيكون الحكم الذى دل عليه بحكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه بحكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن ÷ وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا ÷ اى اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى او الظنى ÷ فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبى عليه السلام فى قيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبى عليه السلام عند الشافعى رح وعندنا تقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

كالطلعة اليه من صفاته اوانتقاء والوطى فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى اعنى الذى يبتنى على اعذار العباد اليه يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى لتخصيص بالمعنى الاصلى **قوله** فالفرض لازم علما اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى حتى لو انكره قولا واعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل فى مظانه من سيرة السلف فى الافعال كان مستحقا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا يستحق الفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصى ومدحه للنفس من ثناء على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى **قوله** والشافعى رضى الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعى رح فى تفاوت مفهومى الفرض والواجب فى اللغة ولا فى تفاوت ما ثبت بدليل قطعى كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظنى كمحكم خبر الواحد فى الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى او ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض فى اللغة هو التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعى ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلا نم امتناع ان يثبت كون الشئ مقدرا علينا بدليل ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى الا ترى الى قولهم الفرض اى المفروض المقدر فى المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب فى اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب ايضا يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابى حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند الشافعى رح وكثير من اصحاب ابى حنيفة رح على سنة النبى عليه السلام وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبى عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام فى السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبى عليه السلام ولا نزاع فى صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ولا خفاء فى ان المجرد عن القرائن ينصرف فى الشرع الى سنة النبى عليه السلام للعرف الطارى كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلعم وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن ابى حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب

والنفل يثاب فاعله ولا يسيئ تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو + الضمير يرجع الى النفل + لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح لانه مخير فيما لم يفعل بعد + اي بعد ما ادى جزء منه + فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم + اي النفل بالشروع + لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها + اي الى صيانة ما اداه + الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدي اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى + اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا + والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما

قوله والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا واما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب على تركها كذا ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة معمولة في الدين وسيرة للنبي بخلاف النفل **قوله** وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يواخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات بعد تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا اباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المؤدي ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن يسقي زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا يلزم النفل بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدي فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له وهو ترك الفعل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك فيه مائع لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدي سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معتبر بمنزلة المتضائفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على صحة الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدي وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدي هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة قلنا الموت منه لا يجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل ان صيانة المؤدي يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدي فيتعارضان فالجواب ان الترجيح بالمؤدي اولى من العكس اي صيانة المؤدي عن البطلان احتياطا في باب العبادات وصونا للباعث عن البطلان وايضا المؤدي قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المؤدي الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدي ثم ابقاء التسمية وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء حجة واداء اوجب القوي من الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى **قوله** والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك كثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل

وان كان حراما لغيره كاكل مال الغير فالحرمة ههنا متوجهة لنفس الفعل لكن المحل قابل له اي الحرام لغيره دون الاول + اي الحرام لعينه + قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل منشأ لها اي في الحرام لعينه + اصلا والفعل تبعا قصب بالحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته الفعل الا اذا اطلاق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره + ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال + لجازمه في المسند اليه ههنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشأ الحرمة + والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب عند محمد رح لا بل هذا + الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني + والمراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول + اي الذي هو حكم اصلي + في مقابلتها + اي في مقابلة الرخصة + يسمى عزيمة +

على الحال وهو مبني على حذف المضاف اي حرام اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصد الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصد الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فانها لحسب الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار تحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم حيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا لنفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام آثار الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى البعض الاعيان مستحسنة كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رح في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على عدم صلاحه للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف واطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل المكلف لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل والحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رح ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا **قوله** واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانها غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد يتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهی اما فرض + الضمیر یرجع الی العزیمة + او واجب او سنة او نفل لا غیر والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقیقة احدهما احق بکونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فی المجازیة من الآخر + ای نوعان رخصة حقیقة ثم احدهما احق بکونه رخصة من الآخر ونوعان یطلق علیهما اسم الرخصة مجازا لکن احدهما اتم فی المجازیة ای ابعد عن حقیقة الرخصة من الآخر + اما الاول ای الذی هو رخصة حقیقة وهو احق بکونه رخصة من الآخر + فما استبیح مع قیام المحرم والحرمة کاجراء کلمة الکفر مکرها + ای بالقتل او القطع فبالسان حرمة الکفر قائمة ابدا + لان المحرم الکفر وهو الدلائل الدالة علی وجوب

الایمان قائم فیکون حرمة الکفر قائمة ابدا

وهی من اقسام الحکم الاصلی فیلزم کونها حکما اصلیا وغیر اصلی ولا مجال لتغایر الاعتبارات لان الرخصة لیست حکما اصلیا لشیء من الاعتبارات اجیب بان تخصیص الوجوب والحرمة ونحوهما بما یکون حکما اصلیا انما هو فیما لا یکون بطریق الرخصة والحق انه مما انفرد به المصنف رح وهو یخالف اصطلاح القوم وانما دخوله فیه لاستخراج التقسیم الحاصر واما کون الرخصة مما یتعلق به مقصود اخروی فیجب ان یعتبر ذلک فی مفهومه اعتبارا اولیا فیظهر بالتامل فی عبارات القوم فی تفسیرها ففی اصول الشافعیة ان الرخصة ما شرع من الاحکام لعذر وقیام المحرم لولا العذر والعزیمة بخلافه وما صار ان دلیل الحرمة اذا بقی معمولا به وکان التخلف عنه لمانع طار فی حق المکلف لولاه لثبت الحرمة فی حقه فهو الرخصة لخروج الحکم ابتداء او نسخا التحریم او تخصیصا من نص محرم وذکر فخر الاسلام ان العزیمة اسم لما هو اصل من الاحکام غیر متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنی علی اعذار العباد وهو ما یستباح مع قیام المحرم وذکر ابو الیسر ان الرخصة ترک المواخذة بالفعل مع قیام المحرم وحرمة الفعل وترک المواخذة بترک الفعل مع وجود الموجب لوجوبه وفی المیزان ان الرخصة اسم لما تغیر عن الامر الاصلی الی تخفیف ویسر ترفیها وتوسعة علی اصحاب الاعذار وقیل العزیمة ما لزم العباد بایجاب الله تعالی والرخصة ما وسع للمکلف فعله لعذر مع قیام المحرم **قوله** وهی اما فرض حصر العزیمة فی الفرض والواجب والسنة والنفل یعنی قبل ورود الرخصة واما بعده فقد یکون العزیمة حراما کصوم المریض اذا خاف الهلاک فان ترکه واجب وعلی هذا لا یکون العزیمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مکروها اما الاول فلانها لو کانت مباحا لکانت الرخصة ایضا مباحا ولم یکن احدهما حکما اصلیا والآخر مبنیا علی اعذار العباد واما الثانی والثالث فلان الحکم الاصلی لو کان حرمة او کراهة لکان الطرف المقابل فی اصله وجوبا او ندبا وهو لا یصلح للابتناء علی اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفیه والتوسعة لا التضییق فلا یکون رخصة فلا یکون الحکم الاصلی الذی هو الحرمة او الکراهة عزیمة لانها انما یکون فی مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذی تعلق به العزیمة لابد ان یکون راجحا علی الطرف الآخر الذی تعلق به الرخصة لا مساویا له لیکون مباحا ولا مرجوحا لیکون حراما او مکروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل کذا ذکره المصنف رح وفیه نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزیمة لو کانت اباحة لکانت الرخصة ایضا کذلک لجواز ان یکون وجوبا اذ العذر قد یناسبه الایجاب کاکل مال عند خوف تلف نفسه واما ثانیا فلانا لا نم ان العزیمة لو کانت حرمة او کراهة لکان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان یکون اباحة کما فی اجراء کلمة الکفر علی اللسان فانه حرام ویباح عند الاکراه وکثیر من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب والندب لا یناسب الابتناء علی الاعذار کوجوب اکل المیتة عند الاضطرار وندب افطار المریض عند بعض الاضرار لا یقال العزیمة فی جمیع ذلک یرجع الی الوجوب کوجوب ترک اجراء کلمة الکفر ووجوب ترک اکل المیتة ونحو ذلک فان الفرض قد یکون هو الفعل کالصوم وقد یکون هو الترک کترک اجراء کلمة الکفر واکل المیتة لانا نقول هذا تاویل لا ضرورة الیه ومع ذلک فهو غیر مفید لان الکلام فی حکم اجراء الکلمة واکل المیتة ولا شک انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه وجوب الترک لا ینفی کونه حرمة والا لارتفع الحرمة من بین الاحکام والحق ان العزیمة یشمل الاحکام علی ما قال صاحب المیزان بعد تقسیم الاحکام الی الفرض والواجب والمباح والحرام والمکروه وغیرها ان العزیمة اسم للحکم الاصلی فی الشرع علی الاقسام التی ذکرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبیح مع قیام المحرم والحرمة کلامه فی هذا التقسیم مشعر بانحصار حقیقة الرخصة فی الاباحة ویلزمه انحصار العزیمة فی الحرمة لانها یقابلها ویمکن ان یقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجویز الفعل اعم من ان یکون بطریق التساوی او بدونه فیشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحریم فی الرخصة اعم من ان یکون فی جانب الفعل او فی جانب الترک فیشمل الفرض والواجب ایضا کما ان المراد بالفرض والواجب فی قوله وهی فرض وواجب وسنة ونفل کان اعم من ان یکون ذلک فی طرف الفعل او فی طرف الترک لیشمل الحرام ولا یکون بین الکلامین منافاة نعم

لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلو ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في فرضه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور لان العمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل النفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة + والثاني ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب هو شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب لان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ويتضمن اليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو الاستثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول من كونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمتان والحكم الاصلي فيه الحرمة ليس فيه شبهة كون استباحة الافطار حكما اصليا فيكون الاول اوجه بكونه رخصة والثالث الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية والبعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا

يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في الصلوة نفلا او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم والرجحان ح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف اولية وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة لقيامها ويدوم بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسبة اي طلبا للثواب وهو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه فقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد فرضية ذلك كمال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه في التمثيل اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل النفس في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رح وقيده صاحب الكشف بما لا يتضرر بالصوم لان التحقيق انه يوافق احد القولين اي ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح يعني انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار فضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم

۴۴۰

من الاصر والاغلال لسيمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة ومن الثالث ما سقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع ماليس عند الانسان رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا الحكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة ههنا اى فى حال الضرورة مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص لسيس بمحرم فى حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام

بان هذه صدقة الحديث

والنكرة فى الصحيح تستديم العبادة تستقيم على الطاعة فيوجر قوله من الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك حتى جعل مثلا للثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا لغيرنا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففى القسم الثانى ايضا رخصة سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فان كان فى المجازية بعيدا عن الحقيقة قوله كقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم حتى يفسد السلم فى المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة قوله فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا لتحقق القدرة على التسليم ولان النبى عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى وفى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلى ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون العجز عن التعيين من الالباعة مساومة من غير وكيل فى الثمن قوله وكذا اصل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما فى اكل الميتة فلان نص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك لان قوله تع الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم اى قد فصل لكم الاشياء التى حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى اضطررتم اليه مصدرية وضمير اليه عائدا الى ما حرم اى فصل ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لانه لا ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم المواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة اذ يتعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة فاما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اى البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها والخلل تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض

روي عن عمر رضه انه قال انقصر الصلوة ولا نخاف شيئا فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رضي الله عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لايدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سوال عمر رضه دليل عليه اذ لو كان والا على عدم الحكم لما سال عمر رضه ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فههنا اولى اي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ثم عطف على قوله لقوله عليه السلام ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط والرفق ههنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر فلكل منهما تضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون اداء الفرض مساو فيهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما تعلق شيء بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان موثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من

ان يدل على وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشيء

وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح ولفواتها مفارقة الروح والخلل تركيب البدن **قوله** روي عن عمر رضه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصر الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سوال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السوال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصرح لم يرض بما سبق حتى جعل سوال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهم السائل وهو يجوز ان يكون السوال بناء على توهم العمل على خلاف مفهومه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب بعضهم الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا فان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على انه الآية في قصر اجزاء الصلوة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله بما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال لله علي ان جئت فعلي صوم سنة فحنث فهو مخير بين صوم السنة ووفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بكونه باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين اكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في وجه بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز ان التعلق لوجه

وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه انكان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فيقول الركن الزائد شئ اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب نظير اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشائخنا بينهما اي بين العلل العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط +

آخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة تم بعد ما فسر ركن الشئ بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشئ لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التقصي عنه انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفي الشئ بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان اما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مومنا فان قلت تمثيل المصنف ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المتشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان الحقيقة المركب المتشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشئ بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن او لفظ الزائد مجاز والاول اوفق لكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق ان العلة هي الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على اختاره فخر الاسلام عادلوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المصنف رح تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم والمعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام والآخر مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ووجه في لسنة كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه خبره العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه وترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** هي مقارنة لانزاع

كالمعلق بالشرط على ما يأتي وعلة اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتأخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشائخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين العقلية والشرعية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر كلام الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يميل الى انه لا يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قد قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشائخنا من فرق فقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها ضرورة فيكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بازمان بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين ولو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها البعدية الزمانية فهو محل النزاع وان اراد البعدية الذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ثم لو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون العلة اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم تخصيص العلة اي تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف الموثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيها النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذلك لانه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي او يمضي مدة الخيار او يخير من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة فان قلت فلم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب هذا استدراك من قوله علة والمعنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يحصل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة

وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب

من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم اذ الوصف تابع فلا يعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان اجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على الواسطة التي هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر فخر الاسلام في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام هاهنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال اذ لم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد من حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبهه بالسببية فالاضافة الحقيقية اولى ثم ان القيد وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة منزلة منزلة الشرط القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا خفاء ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي تراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب المواساة بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذ التفريع انه فقول لو فرضنا ان النماء حقيقة لعلة المستقلة لكان النصاب حقيقة السببية كما اذا ادل رجل رجلا على مال الغير فسرقه

حتى يوجب صحة الاداء حين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه موثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء قائم المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه وعلة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان النماء شبهة العلية كان النصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتهر كتية عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع اي المزكي ضمن وكذا ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب من حيث انه تخلل بينهما واسطة بين الحكم وواسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما و بما لا يشبهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما الا ان الحكم غير متراخ عنه وانما يشبه الاسباب لتوسط العتق وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشتبهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا يوجد العلية اصلا وان وجد واحد منفرد يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فتحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها بالسبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء القريب مثلا علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب

فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الخ وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العتق في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقية ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته الاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والملاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب من جهتين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبها بالعلية فيوجب شبه النصاب بالسببية على ما مر وغير المصنف رح هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به في البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف رح في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين تلازم نسا على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب علة قبل تمام الحول مع ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول مع النصاب كاملا فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول بالنماء ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير

واما ما يشبه العلة لكونه العلة فيثبت بها تثبت بالشبهة كما لا يثبت بالشبهة اذا وصف معا كالقدر والجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك المعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى تصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عنده هما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث شارك القريب ولم يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض ثم ان تاخر القرابة ثبت بها اي العتق ثبت بالقرابة

لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا الكل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام رح فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رح الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب **قوله** واما ما له شبه بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى هذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فثبت به ربوا النسيئة لان شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت العلة ذات الوصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا تجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا ذا شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف رح صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة ما يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رح وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ عنهما فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي نصفه ثم القريب لعدم ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشترياه معا

حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي الى السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما وحكما. +

عند ابي يوسف ومحمد رح ايضا يضمن سواء علم ان ابنه او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه لانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم على السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء ايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصلا في قوله لا يعتبر جهله اشارة الى **قوله** حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق او لو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الآخر بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح وقد يختص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة لعدم الرضى **قوله** وان تأخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس سببا من صنعه ويمكن ان يتصور تأخير القرابة في الشراء ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه **قوله** وباقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدم والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا بخبرها بمنزلة تخييرها وهو يقتصر على مجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يكون مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المياه وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ان الملك من استحدث منه وتلقى من جهته ملكه وكان من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك يمكن منه مؤدي اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك يمكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤدي اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اقبل الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي رح السبب الظاهر الدليل على العلة **قوله** كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة **قوله** لما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على تحققهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم

فالقسم الذي ذكرنا وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطي الدابة شيئا فانه علة لاهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمروا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة فشهادتهما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه اي العلة المضافة الى السبب فالسبب حقيقي نحو ان تكون اي العلة فعلا اختياريا فالسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال سرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فصل استولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد

بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب هو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبه العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بين اما وجوابه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب يفضي الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق الوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم يوضع له ولم يؤثر فيه وانما طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل مضافة الى الشهادة حادثة بها ان جزاءه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة القضاء القاضي واختيار الولي القصاص على وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان معنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب ان قوي وتاكد والثاني اي السبب الحقيقي ان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون

بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل اي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل وقبل الافضاء لا يصير سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف دال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فلا يكون الدلالة ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا فقتل به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه يضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتعليق والعتاق والنذور المعلقة فالمعلقة صفة التطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت فعبده حر وان دخلت فلله علي كذا اللجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور انما سميا مجازا لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين البر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا فاذا وجد الشرط في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رح هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اي قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز تعجيل الحكم قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فانه سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما يخفى **قوله** بخلاف ما اذا زوجه يعني لو زوج امرأة وليها او وكيلها على شرط انها حرة فاذا هي امة لا يضمن الوكيل والولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفة لانه فاذا فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب العلة **قوله** ازالة الامن سبب الضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك **قوله** وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان الامن ليس بحاصل لكون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبة الضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا فيبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب للاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير قياس استحسانا لغلبة السعاة **قوله** فوجأه من الوجء وهو الضرب باليد او السكين **قوله** كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصرح لكان المعنى ومنها ما هو سبب مجازي للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها الاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا يصير سببه

٤٥٠

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنها ما هو سبب مجاز وهذا تبيين ان التنجيز لا يبطل التعليق اما لا فعنده فرحه لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود لم يصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطل بزوال كما لا يبطل بزوال الملك لا يبطل بزوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رح لا يبطل التعليق الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان لم يعلق بالملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطل بزوال الملك لا يبطل بزوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاما اليمين شرعت للبر فلا بد ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت الدار يترتب عليه ما هو المخوف اي الجزاء وهو وقوع الطلاق فانما من قوة البر لكنها تكون مانعا من التعصب فالمراد بكون البر مضمونا به انه يبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق بزوال الحل وهو ان يقع الثلث لا بزوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون جزاء بالوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه معنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا والمراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا

اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضد البر فاني تمكن ان يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت فقد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكيف ان هذا القسم جعل مجازا مع الافضاء مبني ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي فيه معنى العلة سببا حقيقيا والقسم مجاز ا بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وجود المعلق عليه وفيه نظر لان المراد اليمين سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهته السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم ولو بعد حين

قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رح هو مجاز محض وهذا الخلاف ليظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في كتاب استدلال زفر رح على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رح ثالثا عنه اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على محافظته على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا ولهذا صح التعليق بناء على الصدر

٤٥١

دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عودته عند وجود الشرط اتفاقا

فكذا لا يبطل بزوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة

الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء

اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق

المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله تعالى مضمونا بالجزاء اي بلزوم

المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او

المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات

المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن

القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق

واجب بخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم

يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود بسببه ليكون المسبب ثابتا على

قدر السبب وهذا اعني شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة

النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق

بزوال الحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطل بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث

لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت المعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فاتت لا بد منه تحقق البطلان في الملك لم لم تقم دليل على

لا بد منه في الابتداء يتحقق لفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده ح فلا ينبه للبطلان في طريقة الزعم انه لم يشترط بقاء الملك

لبقاء التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق ثابت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين

ابتداء وبقاء فيبطل لفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف من ان تطليقات هذا الملك متعين الجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر

للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا الثلث تطليقات فاذا استوفاها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط

بان جعل الدار بستانا او حماما او اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر ولهذا يعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ولو قصد هذا

الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح

ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رح بان البطلان للتعليق بانعدام المحل لا بان

المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن سند لا بد فرم فهو انه انما اشترط في التعليق لغير السبب شبهة الحقيقة في السبب فيلزم منه شبهة

الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى

ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى

اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يستغنى عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل

العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء

شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا يثبت

حيث لا يثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل الظهار هو الرجل لان عمله المنع عن الوطى

لم يوجد بل تحرك فانه لم يقم الدليل عليه في الابتداء بل نوع خلل تحقق المراد من تحققه الملك ما لم تقم دليل آل انه لم تقم دليل على انه لا بد منه لذاته بل ليكون وجوده في الابتداء وسيلة الى وجوده عند وجود الشرط قلت لعدم ما ثبت بالدليل انه لا بد من الابتداء وان كانت وسيلة الى وجوده عند

واعلم ان لکل من الاحکام سببا ظاهرا یترتب الحکم علیه علی ما مر فی فصل الامر فسبب الوجوب للایمان باللہ تعالی حدوث العالم ولما کان هذا السبب فی الآفاق والانفس موجودا انما یصح ایمان الصبی وان لم یخاطب به

وذلک فی الرجل وهو قائم لم یتجدد ولان عمله لیس فی ابطال حل المحلیة حتی ینعدم بانعدام المحل بل فی منع الزوج عن الوطی الحلال الی وقت التکفیر والمنع ثابت بعد التطلیقات الثلث فیثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا یتصور فی غیر الملک لان معناه تشبیه المحللة بالمحرمة **قوله** اعلم ان لکل من الاحکام قد جرت عادة القوم بان یوردوا فی آخر مباحث اقسام النظم بالبیان اسباب الشرائع ای الاحکام المشروعة علی وجه الاجمال دون المصرح لما ضبط بالفرق بین المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلک وورد هذا البحث بعد ذکر السبب مصدرة بکلمة اعلم تنبیها علی انه باب جلیل القدر فی فن الاصول یجب ضبطه وعلمه لا کما زعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا وان الاحکام انما تثبت بایجاب اللہ تعالی صریحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلک للقطع بانها مضافة الی ایجاب اللہ تعالی لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضیفت الی اسباب آخر لزم توارد العلل المستقلة علی معلول واحد والفلو کانت المذکورات عللا واسبابا لما انفکت الاحکام عنها ولم یتوقف علی ایجاب اللہ تعالی وانکر بعضهم ذلک فی العبادات خاصة اذ المقصود فیها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب علی افعال العباد فیجوز ان یضاف اداء الاموال وتسلیم النفس للعقوبة الی الاسباب ونفس الوجوب الی الخطاب الجواب انه لا کلام فی ان شارع الشرائع هو اللہ تعالی وحده وانه المنفرد بایجاب الاحکام الا انا نضیف ذلک الی ما هو سبب فی الظاهر بجعل اللہ تعالی ویجعل الاحکام مترتبة علیها تیسیرا وتسهیلا علی العباد لیتوصلوا بذلک الی معرفة الاحکام بمعرفة الاسباب الظاهرة علی انها امارات لا مؤثرات وبعض ذلک قد ثبت بالنص والاجماع کالبیع للملک والقتل للقصاص والزنا للحد الی غیر ذلک الی ما ذکرنا اشار بقوله سببا ظاهرا یترتب علیه الحکم علی ما مر فی فصل الامر **قوله** فسبب الوجوب للایمان باللہ تعالی ای التصدیق والاقرار بوجوده ووحدانیته وسائر صفاته علی ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم ای کون جمیع ما سوی اللہ تعالی من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمی عالما لانه علم علی وجود الصانع به یعلم ذلک ولا خفاء فی ان وجوب الایمان بایجاب اللہ تعالی الا انه نسب الی سبب ظاهر تیسیرا علی العباد وقطعا للحجج للمعاندین والزاما لهم لئلا یکون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنی سببیة حدوث العالم انه سبب لوجوب الایمان الذی هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانیته او غیر ذلک مما هو ازلی وذلک ان الحادث یدل علی ان له محدثا صانعا قدیما غنیا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ینبئ عن الکمالات وینفی جمیع النقصانات لا یقال لو کان السبب هو الحدوث الزمانی علی ما فسرتم لما کان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنی المسبوقیة بالغیر والاحتیاج الیه قائلین بوجوب الایمان باللہ تعالی لانا نقول من جملة الایمان باللہ تعالی الایمان بانه صانع العالم بارادته واختیاره واثر المختار لا یکون الا حادثا وهم ینفون ذلک لو سلم فلیس المراد ان السبب بالنظر الی کل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس فی ذلک متفاوتة علی ما یشیر الیه قوله تعالی سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم الآیة الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واکثرها وقوعا واشتهارا وما فان کل حادث هو نفسه والسموات والارضین فکان ملزما لکل من هو من اهل الایمان فلهذا صح ایمان الصبی الممیز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود رکنه وهو التصدیق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الکلام فی الصبی العاقل وهو اهل لذلک بدلیل ان الایمان قد تحقق فی حقه تبعا للابوین فلو امتنع صحته لم یکن الا لحجر شرعی وذلک فی الایمان محال لانه لا یحتمل عدم المشروعیة اصلا لکنه غیر مخاطب بالایمان لعدم التکلیف المعتبر فی الخطاب فیسقط عنه الاداء الذی یحتمل السقوط فی بعض الاحوال کما لو اداه الکافر ان یومن فاکره علی السکوت عن کلمة الاسلام قال ابو الیسر وجوب الاداء مبنی علی العقل الکامل عند بعضهم وعلی الخطاب عند عامة المشائخ فالصبی اذا بلغ فی شاهق الجبل ولم یبلغه الدعوة فمات ولم یسلم کان معذورا عند عامة المشائخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم یبلغه وعند الآخرین لا یکون معذورا لان وجوب الاداء انما یشترط فیه الخطاب اذا کان فی حکم یحتمل النسخ والرفع والایمان لیس کذلک بل انما یبتنی

وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية
ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بالمال
النامي والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان
كل يوم سبب لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب او لان تجب عليه
فيؤدي عنه غيره كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي الفقير والكافر فيثبت الاول ايضا يتضاعف الوجوب بتضاعف الراس لا فما
الى الفطر تعارض الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سوال وهو ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف
الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف

صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله** وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في فصل المعقود لبيان ان المامور به
نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب يجب به الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم و
لتضاعف الوجوب بتضاعفه لا بتضاعف وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان كمال الغنى
يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرط الوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر
الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل
فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال صفة النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء
فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر[ك٥] الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه
يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار انه
شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد
تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار
عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص
بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب[ك٥٣] على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه في باب الامر
قوله وعن اما لانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن يدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم
الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره
كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين
يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة
والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا اخراج على الخراب وذكر[ك] في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث
انه انسان مخاطب بهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى
اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا القول في الصبي واما الكافر
فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل
بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان
الاضافة الى غير السبب ثابت في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد لان ما يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الوجوب

ك٥ قوله تكرر الحكم بتكرر السبب باعتبار كون تكرر المال بل المال بتكرر اي المال الذي هو السبب ١٢

ك٥٣ قوله فقد مر بيانه في باب الامر من اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبالدليل المقتضي وجوبه فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل بان يمسك الله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الافطار ١٢

فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض حال عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رح وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود

يتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيجدده تجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة **قوله** وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر ان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الرأس الذي يلي عليه كما في العبيد والبهائم نفقة فنبه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** وللحج اي سبب وجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقولك بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين الحقيقي الفقراء الذين هم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في سنة القحط فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنيا رأس الخطيئات فهذا يصلح سببا للمذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية والاحتقار فان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي رح يجب العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج في الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الموقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط ايضا والصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا تم لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ووجودها وشرط وجود الطهارة والسبب ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر

وللحدود والعقوبات ما نسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اسے للعالم وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة واما الشرط

قوله واما الحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات ما فيه معنى العبادة والعقوبة يكون امرا دائرة بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه لاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلا منهما جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل القتل العمد والزنا فانه لاقى حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بنى الكلام ههنا على تسمية المجازات لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين قدره وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية وسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رح الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان العلة تاثير دون السبب كان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيه **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكر المصنف رح اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة بنفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلة والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا

الشارح بجواز التوقف الحكم عليه في الجملة وانما كان مجازا لان الشرط ما يتوقف الحكم عليه ويضاف وجوده عليه ولم يضف بينهما بل يضاف الى آخر الشرطين فكان من اطلاق اسم الكل على الجزء ١٢

فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة وجعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها مثل المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته وآخران ان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال المولى ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لا تصلح للضمان لعتق العلة قضاء القاضي وانما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البير عطف على المثالين المذكورين رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي

كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو شرط محض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او لا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي ان يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي فانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط الحقيقي لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرأوا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا الى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها اللزوم للمهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فلان قال لما اشترط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم بوجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام اما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نفذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فلا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط معرفة حقيقة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد ولا حل الا بعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يكن اضافته الى العلة اعني التعليق غير صالح لاضافة الضمان اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعدي ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال

والمشي مباح فلا يصلح ان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان صاحب الشرط فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق

والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لابتنائه على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى القيد فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي كان علة الملك هي الشراء دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤد الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل المتحقق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا باعتراف المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة والشرط بل يثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤد الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كانت سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان عدوان فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير سقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رح انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الالقاء علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله** واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل التقييد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اختم الباب على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران

لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل
خلافا لمحمد رح له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان مائع الزق فان النفار امر طبيعي للطير كالسيلان للمائع لهما انه هدر
في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول قول الحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة
وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بالشرطين
فاولهما وجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رح صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا ولان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني
لا الاول

الطائر منسوب الى القفص بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل
بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا التعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بتوسط
العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقاد ما هو علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط
فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا
مستقلة غير مضافة الى السبب لا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب
بمنزلة اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم
لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة
في النكاح والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على ما سيجئ **قوله** له اي لمحمد رح ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف
الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال
الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رح ليس كما ينبغي ولابي حنيفة رح وابي يوسف رح انه ان اريد ان فعل الطير و
البهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل
شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة
الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل ان فتح الباب
شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان
قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته
الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر
انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه **قوله** واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان
دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها
فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك
انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى
الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رح ان الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار فيتشكل بهما علية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها فان الشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البير وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فما هو متاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علة علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل يجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهد على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصان بشهادة الكافر قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة

في الآخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصنف رح ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والعلة والسبب المشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكر المصنف رح واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فاما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رح محل نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولاذة من سقط في البير لبعد حفر البير فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الاستمساك عن الارض قوله ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق قصرا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما متضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى

وهہنا لا تثبتہا لان الاحصان لیس الا علامۃ لکن یتضمن ضررا بالمشہود علیہ وہو تکذیبہ ودفع انکارہ وہی تصلح لذلک ای شہادۃ الرجال
مع النساء تصلح للضرر علی المشہود علیہ وہو المسلم وشہادۃ الکفار بالعکس فانہا لا تصلح علی المسلم وہی تتضمن ضررا بالمسلم ای شہادۃ الکافر
تتضمن فی ہذہ الصورۃ ضررا بالمسلم وہو العبد الذی اثبتوا حریتہ لیثبت علیہ الرجم فلا تصلح لذلک ای لا تصلح شہادۃ الکفار للاضرار بالمسلم فـ
ہو ما ذکر من تکذیبہ ودفع انکارہ ورفع منزلۃ الکافر وعلی ہذا ای بناء علی ان العلامۃ لیست فی حکم العلۃ فیجوز ان تثبت بما لا تثبت بہ العلۃ قالا
ان شہادۃ القابلۃ علی الولادۃ تقبل من غیر فراش ای فی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجہا ولا حبل بہا ظاہر عطف علی قولہ من غیر فراش ولا اقرار بہ
عطف علی قولہ ولا حبل ای بلا اقرار الزوج بالحبل لانہ لم یوجد ہہنا ای فی شہادۃ القابلۃ الا تعیین الولد وہی مقبولۃ فیہ ای شہادۃ القابلۃ مقبولۃ
فی تعیین الولد فاما النسب فانما یثبت بالفراش السابق فیکون انفصالہ علامۃ لعلوق السابق وعند ابی حنیفۃ رح لا تقبل لانہ اذا لم یوجد سبب ظاہر
کان النسب مضافا الی الولادۃ فیشترط لاثباتہا کمال الحجۃ بخلاف ما اذا وجد احد الثلثۃ وہو اما الفراش والحبل الظاہر او اقرار الزوج بالحبل واذا
علق بالولادۃ طلاق تقبل شہادۃ امراۃ علیہا فی حقہ ای فی حق الطلاق عندہما لانہ لما ثبت الولادۃ بہا ثبت ما کان تبعا لہا الا عند ابی حنیفۃ رح
لان الولادۃ شرط للطلاق فیتعلق بہا الوجود فیشترط لاثباتہ ای لاثبات الشرط ما یشترط لاثبات حکمہ وہو الطلاق کما فی العلۃ فانہ یشترط لاثبات
العلۃ ما یشترط لاثبات حکمہا علی ان ہذہ الحجۃ ضروریۃ فلا تتعدی ای شہادۃ المراۃ الواحدۃ حجۃ ضروریۃ لا تقبل الا فیما لا یطلع علیہ الرجال وہو الولادۃ
فلا تتعدی عنہ الی ما لا ضرورۃ فیہ وہو الطلاق لان الطلاق مما یطلع علیہ الرجال فلا تقبل فی حق الرد وان کانت مقبولۃ فی البکارۃ والثیابۃ فکذا ہہنا بل
یحلف البائع وقال الشافعی رح الاصل فی المسلم العفۃ فالقذف کبیرۃ ثم العجز عن اقامۃ البینۃ یعرف بہ ای کونہ کبیرۃ لا انہ یصیر کبیرۃ عند العجز
فیکون العجز علامۃ الجنایۃ فیثبت سقوط الشہادۃ وہو حکم شرعی سابقا علیہ ای علی العجز عن اقامۃ البینۃ فبمجرد القذف تسقط الشہادۃ عند الشافعی
رح وان لم یجلد وعندنا لا تسقط شہادتہ بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامۃ البینۃ فاقیم علیہ الحد بخلاف الجلد اذ ہو فعل حسی ای لا یمکن
اقامۃ الحد سابقا علی العجز عن اقامۃ البینۃ فانہ فعل حسی لا مرد لہ فان اقیم الجلد قبل العجز فربما یکون بغیر حق اما عدم قبول الشہادۃ فانہ حکم شرعی یمکن سبقہ
فان تحقق العجز یظہر ان عدم قبول الشہادۃ کان ثابتا حین القذف وان لم یتحقق العجز یظہر انہ کان مقبول الشہادۃ کان صادقا فی ذلک القذف

الکافر فیقبل والثانی الی المسلم فلا یقبل قولہ وہہنا لا تثبتہا ای فی صورۃ ثبوت الاحصان بشہادۃ الرجال مع النساء لا یثبت شہادۃ النساء العقوبۃ لان الاحصان
علامۃ لا علۃ او سبب او شرط فی معنی العلۃ لیکون اثباتہ اثبات العقوبۃ قولہ وہو یصلح الضمیر للشہادۃ وتذکیرہ باعتبار ان المصدر فی معنی ان مع الفعل قولہ وہو ما ذکر
ای اضرار المسلم فی ہذہ الصورۃ تکذیبہ فی ادعائہ الرق ودفع انکارہ واستحقاقہ الرجم وحاصل الکلام امتناع قبول شہادۃ النساء لخصوصیۃ فی المشہود بہ وہو الحد وذلک منتف
فی الاحصان لانہ علامۃ لا موجب وامتناع قبول شہادۃ الکفار لخصوصیۃ فی المشہود علیہ وہو کونہ مسلما فلا یقبل فی الصورۃ المذکورۃ لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحیوۃ خیر
من العتق مع الرجم قولہ وعند ابی حنیفۃ رح لا تقبل شہادۃ القابلۃ فی الصورۃ المذکورۃ لان الولادۃ فی حقہا لیست بعلامۃ بل بمنزلۃ العلۃ المثبتۃ للنسب ضرورۃ انا لا نعلم
ثبوت النسب الا بہا فیشترط لاثباتہا کمال الحجۃ رجلان او رجل وامراتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاہر او اقرار الزوج بالحبل فان کلا من ذلک دلیل
ظاہر یستند الیہ ثبوت النسب فیکون الولادۃ علامۃ معرفۃ قولہ واذا علق بالولادۃ طلاق یعنی فیما اذا لم یکن الحبل ظاہرا ولا الزوج مقرا بہ ولو وجد احدہما فعند
ابی حنیفۃ رح یثبت بمجرد اقرارہ بالولادۃ کما فی تعلیق الطلاق بالحیض ووجہ ایراد ہذہ المسئلۃ ہہنا ان الولادۃ علامۃ ثبوت النسب وان جعل شرطا تعلیقا فیعتبر
عندہما جانب کونہ علامۃ حتی یثبت بشہادۃ امراۃ فیثبت ما یتبعہا من الطلاق وغیرہ وعندہ یعتبر جانب الشرطیۃ حتی لا یثبت فی حق الطلاق الا بشہادۃ رجلین او رجل وامراتین ولا
امتناع فی ثبوت الولادۃ فی حق نفسہا لا فی حق وقوع الطلاق کما انہ لا امتناع فی ثبوت ثیابۃ الامۃ فی نفسہا لا فی حق استحقاق الرد علی البائع فیما اذا اشتری امۃ علی انہا بکر فادعی المشتری
انہا ثیبۃ وشہدت امراۃ بذلک وتحقیق ذلک ان للولادۃ اصلا ووصفا ہو کونہا شرطا والثابت بشہادۃ الواحدۃ ہو الاول دون الثانی واما ثبوت النسب فانما یکون بالفراش القائم وبالولادۃ
یظہر ان النسب کان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق کذا فی شرح التقویم قولہ بخلاف الجلد جواب عما یقال ان الجلد ورد الشہادۃ فرعا علی الرمی والعجز عن اقامۃ البینۃ لقولہ تع والذین

٤٦١

قلنا القذف فى نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لا يحل الا ان لا يوجد الشهود فاذا مضى
زمان يمكن من احضارهم علم انه لم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد القاضي شهادة الرامي والعفة اصلا لكن لا تصلح حجة لاثبات رد الشهادة
لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني ا
تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على
المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول لا بد ان يكون

متعلقا لحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر ولم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب
لحكم آخر وهو الملك او كالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به
لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو
متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه
ليس سببا لحكم شرعي كالاكل فانه متعلق لحكم شرعي فان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب
لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب
اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الزائدة يسمى صحيحا والا فاسدا اي فان لم يحصل معها
الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي
ما وجدت فيه الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة

يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند الخصم
فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم
زيد شرطا للطلاق والعتاق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله فاجلدوا عطف
على فاجلدوا الا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة علامة في حق رد الشهادة بما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرطا لا
علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم العجز على الجلد ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلنا يعني لا نم ان القذف في نفسه
كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى سعيا في ازالة الفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن
الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه
لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان لا يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس
الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضر تم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لتم شهادتهم
لغيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة و
الجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على
زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة ولكن لم يقم الحد على المقذوف لان التقادم
العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر
قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون
له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي

ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد واما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار حتى ان من تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية فهو اصل في حقهما اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى لا يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال

اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها المجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف آخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له بل من حيث انها مكملة ومتممة له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رح هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع **قوله** اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم ودليل الحكم الاستقراء **قوله** وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقريب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد لا ينافي كونها في نفسها مماله اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو الايمان في اللغة الا انه قيده باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في به فمعنى التصديق هو الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ابو علي ولهذا فسره السلف بالاذعان والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابنائهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب ليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق

وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدئ به على المسلم لكن يبقى لانه اى لان الخراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدئ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابى يوسف رح يضاعف لان فيه اى فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف اى العشر اذ هى المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمد رح قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيها من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهى الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هى فى حقه شرع فى الجملة وعند ابى حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس فى قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يوخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يوخذ منهم الجزية فلا يكونون فى احكامهم

بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مومنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل فى احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربى او الذمى فاقر صح ايمانه فى حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المومن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه ور كنه انما هو بدل الاعتقاد وزوائد الايمان هى الاعمال لما ورد فى الاحاديث من ان لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملة الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المودى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها وهى وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات الخالصة فوجبت فى مال الصبى والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها راجح قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر والتمكن من الزراعة فى الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم من اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الواطوعا او قسمت الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك لان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعنى الارض والمومن اهل للمؤنة فيصح ابقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافى القربة من كل وجه ولان فى العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان فى الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما ابقاء كما اذا ملك ذمى ارضا عشرية فعند محمد رح تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط القربة فى حقه وعند ابى يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف فى حق الكافر مشروع فى الجملة كصدقات بنى تغلب وما يمر به الذمى على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار فى حكم الخراج الذى من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابى حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس فى قوم معين لتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم ولا يصار اليه مع امكان ما هو

فی حکمهم وحق قائم بنفسه ای لا یجب فی ذمة احد کخمس الغنائم والمعادن وعقوبات کاملة کالحدود وقاصرة کحرمان المیراث بالقتل فلا تثبت فی حق الصبی لانه لا یوصف بالتقصیر والبالغ الخاطی مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا فی القتل بسبب لا ای لا یثبت حرمان المیراث فی القتل بسبب کحفر البیر ونحوه والشاهد اذا رجع لانه ای حرمان المیراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بین العبادة والعقوبة کالکفارات فلا یجب علی المسبب کحافر البیر لانها ای الکفارات جزاء الفعل والصبی ای لا تجب الکفارات علی الصبی لانه لا یوصف بالتقصیر خلافا للشافعی رح فیهما ای فی المسبب والصبی لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا یصح فی حقوق الله تعالی ولا الکافر ای لا تجب الکفارات علی الکافر لا یوصف بالعبادة وهی ای العبادة فیها غالبة ای فی الکفارات الا فی کفارة الظهار فان وصف العقوبة فیها غالبة لانه ای الظهار منکر من القول وزور

الاصل فی الکافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه ای ثابت بذاته من غیر ان یتعلق بذمة عبد یؤدیه بطریق الطاعة کخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالی اعزاز الدینه واعلاء لکلمته فالمصاب به کله حق لله تعالی الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمین امتنانا واستبقی الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وکذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنائم الی الغانمین والی آبائهم واولادهم وخمس المعدن الی الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة کحرمان المیراث فانه حق الله تعالی اذ لا نفع فیه للمقتول ثم انه عقوبة لکونه غرما لحقه بجنایته حیث حرم مع علة الاستحقاق وهی القرابة لکنها قاصرة من جهة ان القاتل لم یلحقه الم فی بدنه ولا نقصان فی ماله بل امتنع ثبوت ملک له فی ترکة المقتول ولما کان المحرمات عقوبة وجزاء للقتل ای لمباشرة الفعل نفسه بان یتصل فعله بالمقتول ویحصل اثره بناء علی ان الشارع رتب الحکم علی الفعل حیث قال لا میراث للقاتل لم یثبت فی حق الصبی اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا یوصف بالخطر والتقصیر لعدم الخطاب والجزاء یستدعی ارتکاب محظور ولا فی القتل بالسبب بان حفر بیرا فی غیر ملکه فوقع فیها مورثه وهلک وشهد علی مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبیب لیس بقتل حقیقة واطلاق السبب علی الحفر باعتبار انه شرط فی معنی السبب ای العلة فان قیل قد ثبت المحرمات بدون التقصیر من قتل مورثه خطاء فالجواب ان البالغ الخاطی یوصف بالتقصیر لکونه محل الخطاب الا ان الله تعالی رفع حکم الخطاء فی بعض المواضع تفضلا منه ولم یرفع فی القتل لعظم خطر الدم قوله لانها ای الکفارات عند الشافعی رح ضمان المتلف ولا فرق فی التلف بین المباشرة والتسبیب اعترض بان ضمان المتلف لا یصح فی حقوق الله تعالی لانه منزه عن ان یلحقه خسران یحتاج الی جبره بل الضمان فی حقوقه جزاء للفعل قیل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل العباد کالاستعباد الفائت بالقتل ولیس المراد بالمتلف هو المحل اما فی القتل فلان ضمانه الدیة او القصاص واما فی غیره فظ قوله وهی ای العبادة غالبة فی الکفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ویؤمر بها بطریق الفتوی دون الجبر واستثنی القوم من هذا الحکم کفارة الفطر فان جهة العقوبة فیها غالبة متمسکین بقوله علیه السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیه ما علی المظاهر فذهب المصنف رح الی انهم لما جعلوا التشبیه بکفارة الظهار دلیلا علی کون جهة العقوبة فیها غالبة لزم ان یکون کفارة الظهار ایضا کذلک ثم استدل علیه بان الظهار منکر من القول وزور فیکون جهة الجنایة غالبة فیلزم ان یکون فی جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحکما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة فی کفارة الظهار غالبة واما الثانی فلان من حکم ما یکون العقوبة فیه غالبة ان یسقط بالشبهة ویتداخل ککفارة الصوم حتی لو افطر فی رمضان مرارا لم یلزمه الا کفارة واحدة وکذا فی رمضانین عند اکثر المشائخ ولا تداخل فی کفارة الظهار حتی لو ظاهر من امراته مرتین او ثلاثا فی مجلس واحد او مجالس متفرقة لزم لکل ظهار کفارة واما الثالث فلان کون الظهار منکرا من القول وزورا انما یصلح جهة لکونه جنایة علی ما هو مقتضی ایجاب الکفارة علی انه کان فی الاصل للطلاق ویحتمل التشبیه للکرامة وبهذا یدخل قصور فی الجنایة فیصلح لایجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلک لکان جزاء وعقوبة محضة وایضا ذکر بعضهم ان السبب هو الظهار الذی هو جنایة محضة والعود الذی هو امساک بمعروف ونقض للقول الزور فانه تعالی عطف العود علی الظهار ثم رتب الحکم علیهما الا انه جوز اداءها قبل العود ولانها انما شرعت

وكذا الكفارة الفطر اي وصف العقوبة فيها غالبة لقوله صلى الله عليه وسلم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا المالم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار الطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم العكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد اي في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضي ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى

انتهاء الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو وهم وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معهود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا الكفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فيقال وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء في حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب تودى بطريق القنوت كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كاقامة الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور بها فانتهاء واما عكس هذا وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فتسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولو لا ان المصنف جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله للكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بالشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس فبان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره التفريع الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راي هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته للتفرد او الفسق فصام لقوله عليه السلام

وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا تعتبر التبعية اذا وجد اداءه اي لما كان اداءه اصلا واداء الوالدين خلفا واذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا بعدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي عند الشافعي رح التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز في اناءين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا وعندنا يتيمم اذ ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري

صوم الرؤية ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا او باطنا لا درت حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطاء لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رح يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه لعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بايجاب فعل العبد اختيارا [illegible] قوله وما اجتمعا فيه [illegible] وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر [illegible] المقذوف [illegible] جماعة بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد [illegible] القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق [illegible] عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل [illegible] قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى كان او قتلا [illegible] جناية حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد [illegible] معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعدما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين [illegible] اهل الدار صار تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي بنفسه كابن الابن خلفت عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف عنه فيكون الشيء خلفا واصلا لا يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه قوله لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص هو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرائض وتحقيق ذلك ان جعل التراب خلفا عن الماء [illegible] الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بالطهارة حصلت بلا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رح هو خلف ضروري بمعنى انه تثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى

ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا فی كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح للغاسل وعند محمد رح وزفر رح التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا ثم عدمه للعجز كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس باب المحكوم عليه وهو من ابلية الحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات وكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية بهذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوسات في الحواس الظاهرة ونهايته ارتسامها في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك

اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين لقدرته على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المصنف عن عبارة فخر الاسلام حيث جوز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رح مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري لذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بالمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معنانا الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح من ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء او لا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء الراكع بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد رح في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال ليتحول الحكم اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصوله الا بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا اذا حلف ليمين السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو الخلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله والابلية لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معاني كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم بهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى

الجزئیات المحسوسۃ ولہذا التصرف مراتب استعداده لہذا الاشراق ثم علم البدیہیات علی وجہ توصل الی النظریات ثم علم النظریات ہہنا ثم

استحضار ہا بحیث لا یغیب وہذا نہایتہ ویسمی العقل المستفاد والمرتبۃ الثانیۃ ہی مناط التکلیف اعلم ان ما ذکرنا من تعریف العقل ورده مشائخنا فی کتبہم وشبہوه بالشمس کما ذکرنا فی المتن وہذا مناسب لما قال الحکماء والتشبیہ بعینہ مسطور فی کتب الحکمۃ واعلم انہم اطلقوا العقل علی جوہر مجرد غیر متعلق بالبدن تعلق التدبیر والتصرف وقد ادعوا ان اول شیٔ خلق اللہ تعالی ہذا الجوہر وقد قال علیہ السلام اول ما خلق اللہ العقل فیمکن ان یراد بہذا التعریف ہذا الجوہر الذی اخبر النبی علیہ السلام انہ من اوائل المخلوقات فیکون المراد بالنور المنور کما فسر فی قولہ تعالی اللہ نور السموات وایضا قد یطلق العقل علی الاثر الفائض من ہذا الجوہر فی الانسان فیمکن ان یراد بہذا التعریف ہذا المعنی وبیانہ ان النفس الانسانیۃ مدرکۃ بالقوۃ فاذا اشرق علیہا الجوہر المذکور خرج ادراکہا من القوۃ الی الفعل بمنزلۃ الشمس اذا اشرقت خرج ادراک العین من القوۃ الی الفعل فالمراد بالفعل ہہنا النور المعنوی الذی حصل باشراق ذلک الجوہر وقد یطلق العقل علی قوۃ للنفس بہا تکتسب العلوم وہی قابلیۃ النفس لاشراق ذلک الجوہر ولہا اربع مراتب کما ذکرنا فی المتن یسمی الاول العقل الہیولانی والثانی العقل بالملکۃ والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وایضا یطلق علی بعض العلوم فقیل علم بوجوب الواجبات واستحالۃ المستحیلات وجواز الجائزات وقولہ یبتدأ بہ یلزم من ہذا الکلام ان یکون لدرک الحواس بدایۃ ونہایۃ وکذا للادراک العقلی بدایۃ ونہایۃ درک الحواس ہو بدایۃ الادراک العقلی

اول ما صدر عن الواجب سبحانہ والیہ الاشارۃ بقولہ علیہ السلام اول ما خلق اللہ تعالی العقل وانما قال ادعوا لانہم استدلوا علی ذلک بدلائل واہیۃ مبنیۃ علی مقدمات فاسدۃ مثل ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد ونحو ذلک ومنہا قوۃ النفس الانسانیۃ بہا یتمکن من ادراک الحقائق وہذا معنی الاثر الفائض علیہا من العقل بالمعنی الاول ومنہا مراتب قوی النفس علی ما بیناہا ومنہا الغریزۃ التی یلزمہا العلم بالضروریات ونفس العلم بذلک وہذا معنی العلم بوجوب الواجبات واستحالۃ المستحیلات وجواز الجائزات ومنہا ملکۃ حاصلۃ بالتجارب یستنبط بہا المصالح والاغراض وہذا معنی ما یحصل بہ الوقوف علی العواقب ومنہا قوۃ ممیزۃ بین الامور الحسنۃ والقبیحۃ ومنہا ہیئۃ محمودۃ للانسان فی حرکاتہ وسکناتہ وکلامہ الی غیر ذلک من المعانی المتقاربۃ فما یحتاج فی ہذا المقام الی تفسیر العقل فقالوا ہو نور یضیٔ بہ طریق یبتدأ بہ من حیث ینتہی الیہ درک الحواس فیبتدی المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتاملہ بتوفیق اللہ تعالی عز وجل ومعنی ذلک انہا قوۃ للنفس بہا ینتقل من الضروریات الی النظریات الا انہ لما کان ظاہر ہذا التفسیر اخفی من العقل احتاج المصنف الی توضیحہ وتبیین المراد منہ فزعم انہ یحتمل ان یراد بالعقل ہہنا ذلک الجوہر المجرد الذی ہو اول المخلوقات علی ان یکون النور بمعنی المنور ولا یخفی بعد ہذا الاحتمال من الصواب فانہم جعلوا العقل من صفات الرادی المکلف ثم فسروا ہذا التفسیر ویحتمل ان یراد بہ الاثر الفائض من ہذا الجوہر علی نفس الانسان کما ذکره الحکماء من ان العقل الفعال الذی یؤثر فی النفس ویعدہا للادراک وحال النفوس بالاضافۃ الیہ حال الابصار بالنسبۃ الی الشمس فکما ان باضافۃ نور الشمس تدرک المحسوسات کذلک باضافۃ نوره تدرک المعقولات فقولہ نور ای قوۃ شبیہۃ بالنور فی انہ بہا یحصل الادراک یضیٔ ای یصیر ذا ضوء بہ ای بذلک النور طریق یبتدأ بہ ای بذلک الطریق والمراد بہ الافکار وترتیب المبادی الموصلۃ الی المطالب ومعنی اضاءتہا صیرورتہا بحیث یہتدی القلب الیہا ویتمکن من ترتیبہا وسلوکہا توصلا الی المطلوب وقولہ من حیث ینتہی الیہ متعلق بیبتدأ والضمیر فی الیہ عائد الی حیث ای من محل ینتہی الیہ ادراک الحواس فیبتدی ای یظہر المطلوب للقلب ای الروح المسمی بالقوۃ العاقلۃ والنفس الناطقۃ فیدرکہ القلب بتاملہ ای التفاتہ الیہ والتوجہ نحوه بتوفیق اللہ تعالی والہامہ لا بتاثیر النفس وتولیدہا فان الافکار معدات للنفس وفیضان المطلوب انما ہو بالہام اللہ سبحانہ وتعالی واعلم ان العقل الذی یحصل الادراک باشراقہ وافاضۃ نوره ویکون نسبتہ الی النفوس نسبۃ الشمس الی الابصار علی ما ذکره الحکماء ہو العقل العاشر المسمی بالعقل الفعال لا العقل الذی ہو اول المخلوقات ففی کلام المصنف تسامح قولہ وقد یطلق العقل علی قوۃ للنفس بہا تکتسب العلوم اشارۃ الی معنی آخر للعقل باعتباره یحصل للنفس مراتبہا الاربع فعلی ما سبق کان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الی المطالب وانکشاف الحجب بینہ وبین المطالب والتہدی الی طریق التوصل الی المقاصد واما علی ہذا المعنی فہو قابلیۃ النفس ہذه المعانی فان قیل من شان القوۃ التاثیر والفعل ومعنی القابلیۃ التاثیر والانفعال فکیف یفسر بہا قلت ہی قوۃ باعتبار ترتیب المبادی وتہیۃ المعدات والتصرف فیہا قابلیۃ من حیث ان

المذکور قابلیتہ حصول المطلوب وبالعکس

فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام محسوس فی احد الحواس الخمس ونهايته ارتسامه فی الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك فی مقدم الدماغ وهو الذی يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم فی مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعانی الجزئية ثم بعده الحافظة وهی خزانة للوهم ثم المفكرة فی وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا وتسمى متخيلة ايضا فهذا بداية ادراك الحواس

ان حصول المطالب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التی بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف يعتبر قابلية الاشراق التی هی المرتبة الاولی اعنی الهيولانی قلت المراد قابلية الاشراق الی ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب وبذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع فی الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفی المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم فی الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فی اكتساب العلوم وتصرفها فی المبادی لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية ای التی بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فی المبادی ومعنی تصرف القلب فيما ارتسم فی الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد ای يستدل من الآثار واللوازم علی المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته علی ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا فی جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهی باعتبار تاثيرها عما فوقها مستكملة فی ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهی باعتبار تاثيرها فی البدن الموضوع لكمالها اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فی تصرفاتها فی الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات الاربع مراتب وذلك ان النفس فی مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولی الاولی الخالية فی نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة واذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامی لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة علی استحضارها ومتی شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر علی الكتابة الذی لا يكتب وحال ان يكتب متی شاء واذا كانت النظريات حاضرة عنده مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانی يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصرح جعل الهيولانی استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات علی وجه يوصل الی النظريات ای مرتبة التأدی الی المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذی يخدمه سائر القوی والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود علی العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاثة الاول او كمال لها كالرابع ويطلق علی النفس بحسب اتصافها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس فی كل حال من تلك الاحوال قوة لا قبل فيطلق علی النفس تارة وعلی القوی ايضا ونعنی بالقوة المعنی الذی به يصير الشیء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهی ان تدرك البديهيات مرتبة علی وجه يوصل الی النظريات مناط التكاليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعنی لما ذكر فی تعريف العقل ان درك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ان ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة متعلقة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير فی اليه عائدا الی حيث اعنی طريق يبتدأ به من المقام الذی ينتهی اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس فی احدی الحواس الخمس الظاهرة وهی اللمس اعنی قوة سارية فی البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك

فاذا تم هذا بنزع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكر ... الله تعالى ثم معلومات النفس اما لا تتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما تتعلق بها العمل تسمى عملية فاذا استنبطت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة ... اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس الة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور ... الاشراق ... الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحرك الى الخير وعن الشر

والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاشكال ... ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس مرتسما في الباصرة بل صورته كما ان المطعوم هو ذلك الموجود الحاصل في النفس صورته ومعنى معلومية حصول صورته لا حصول نفسه وبهذا يدرك الحواس الخمس المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم تجتمع فيه مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ ... المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي يدركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين بعض الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان والانسان عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية ... سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية ... سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليها بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم يخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من الطرفين ينزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا لقبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية فيقبلهما عن العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير فان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس اي ذلك الطريق يعني ان الافعال ... يدرك الحواس هو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات ما يسلكه الاطفال والصبيان والمجانين بل البهائم ولا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على الغيبيات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدي المطلوب للقلب بفيض الملك العلام **قوله** ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل

من الاكتفاء بحد تعلقه بالعمل

علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير اشد تناسبا لذلك الجوهر وتزداد استقبارها بانواره واستفاضتها لمعالم آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدرة الشارع بالبلوغ اذ عنده تتم التجارب بكمال القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد ايمانا ولا كفرا يعذبان وعند الاشعرية لا يعذبان فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالشر والخير من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا نظرة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان للنور الفائض عليها من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لان زيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية وللادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء فتتصل ... وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك من الادراك قدر ما يرى عن مصالح ... قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في احد الجانبين ويظهر صحة المطلوب فالنزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على التفاصيل مثل وجوب الصوم في آخر رمضان المبارك وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل

قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية هي الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيقع الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيهما فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل رعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب وكذا ابقيته ان عقلت عن الاعتقاد بين لا تبين عن زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان لم توجه علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف

يجب عليه لبعض الافعال ويحرم لبعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل والتعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك **قوله** قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تع وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا المعاني الكلية فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكلي هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر **قوله** فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس ورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو راي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح فذهب كثير من المشائخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك انما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية **قوله** فان كفرت اي المراهقة تبين من الزوج فانا وان وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر ولم يعتبر وجودا وعدما فلم يعتبر حقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر عرفنا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخص بحالها قلنا ذلك في الفروع ولما في الاصول لا سيما في الايمان فيجب اعتبار وجود السبب الخفي او دليله لعظم خطره **قوله** وكذا اي الشاهق اي الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد ولم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال ولا اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس له في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق ليجزيه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وباقي شرائعه يعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله والجواب ان العصمة لا تثبت عندنا الا بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن فكذلك الصبي والمجنون اذا كانا في دار الحرب **قوله** فصل ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت الحكم الشرعي لا بد من المحكوم عليه وهو المكلف وانما لا تثبت الا بالعقل فلا بد من الاهلية فهي ضربان اهلية وجوب اي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية اداء اي صلاحية لصدور الفعل على وجه يعتد به شرعا والمراد بها في كلام البعض ان محله الذمة وهي في الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه

يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته واشهادهم عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه على عباده فلابد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فتثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر

ثبوته في ذمته حاصل المصرح رد عليه تحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلم في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة كما روي الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام المصرح من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه تكاليف يواخذ بها فلابد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق ولا دلالة لانقل على ثبوت وصف مغائر للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمله له بلزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاز الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما من التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاحتمالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة قوله تعالى

فان مرساغا تيمنون به وان مر بارحا تيشامون فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق اى لا ينفك عنه انما فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف اي بوجوبها عليه فثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لماله وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لماله لكن المقصود ههنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به اهلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا

قبل الولادة له ذمة من وجه حتى يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما امكن اداؤه يجب وما لا فلا كحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي هذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب هذا نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا تجب فلا يتحمل العقل اي لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه تشبه ان يكون جزاء لانه لم يحفظ عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى

اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان مرساغا السانح ما ولاك ميامنه اي مر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فههنا شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه القارب بمنزلة النفقة على النفس بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بالعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتشبيهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انه تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد

فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهر لان الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال والاداء لا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رح لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى هذا الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب والا فلا قلنا الوجوب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها الطهر فذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء يحتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم لا لانه اي الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما تثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم الحديث بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا او انما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب الصبي عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب لا لانه عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل للثواب لان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجره اي بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الايمان لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا تثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات الايمان وانما تعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين

بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي لو كان عاقلا يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدة وحدوث العالم هو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فينبغي نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يعقل وعرض القاضي عليه الاسلام فابى يفرق بينهما وذهب شمس الائمة رح الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد جاز كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين ليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال لانه يلزم انه لم يخلق الجن والانس الا للمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الاختيار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني المحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وهو ليس بمقصود قوله والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرونة بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احدهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة قوله فما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبيح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما النفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان

الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعد اضرارا حتى لو كان ضررا لم يثبت والا يلزم تبعية الاب او نقول فانه لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر
فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم فيه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف
الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام
الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي على انها لم يترتب اليه اي الاحكام الدنيوية بسبب
الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفا تهما المضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن
وليه فان اجر المحجور اي الصبي المحجور والعبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا اما في القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد ووجه الاستحسان ان عدم الصحة
كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اي
ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحق الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد
المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم ياذن الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوصلا الى
درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة
والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن له وليه ولا بمباشرته اي لا يصح بمباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح
اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي قادر على الاستيفاء وان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اي
لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويامن هلاكها +

وفروعه حسن وفيه نفع محض فيما يتبنى بالشارع الحكم بحجره عنه فان قيل ربما يحتمل الضرر بالالزام والعهدة حيث ياثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء
ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه لا يحتمل الا مقوط الى البلوغ لعدم اللزوم وعدم الاكراه وانفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء يحتمل
الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب ان الاثم انما يضاف الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم
فهما من ثمرات اسلامه واحكامه الثابتة ضمنا [illegible] والاحكام الاصلية الموضوعة هو السعادة الابدية وانما هو قسم سعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي
وضع هو له لا ما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي
للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة قوله الا ترى انهما اي حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة
عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات و
اللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عن الكفر
وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما يجب عليه والجهل لا يجعل
علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيعتبر ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة
مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رح حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه
المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بمحاربة
وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل قوله بلا عهدة
اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان ياذن الولي فيند فع تصور برايه
بانضمام راي الولي فيلزم قوله ولا بمباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة رح الحق انه
لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا لو ارتد الزوج وحده قوله الا القرض اي اقرض

وما يتردد بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى فى ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راى الولى لانه اى الصبى اهل الحكم اذا باشره وليه فكذا اذا باشر بنفسه براى الولى ويحصل بهذا اى بمباشرة الصبى براى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبى براى الولى فيما تردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة رح بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول براى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب اى يملكه الولى فاما من الولى اى بيع الصبى من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى رواية لا لانه اى الصبى فى الملك اصيل وفى الراى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اى شبهة انه نائب الولى واذا كان كذلك صار كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت اى شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غير موضعها اى فى غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابى حنيفة رح بطريق انه اى تصرف الصبى يصير براى الولى كمباشرته اى الولى فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لا من الولى ولا من الاجانب واما وصيته اى وصية الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون الكف سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية انما سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغى ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفى الوصية ابطال الارث حتى شرع فى حق الصبى جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

او استقراض مال الصبى يجوز للاب من القاضى واما الاقراض فانما يجوز للقاضى لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملى فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا اى محتمل للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمص رح جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشئ باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزم ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راى الولى **قوله** لانه اى الصبى اهل الحكم اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى ماله ويملك العين اذا اشترى ماله ويملك الاجرة اذا آجر عينا له **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبى **قوله** وعندهما اى تصرف الصبى باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند ابى يوسف رح ومحمد رح انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة فخر الاسلام ان راى الولى شرط الجواز وعموم رايه لخصوصه فيجعل كان الولى باشر بنفسه يعنى ان راى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبى ورايه فيما اذا تصرف الصبى عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان عمل بيد الغير لخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشر بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب فى الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيها التضرر بزوال الملك فى الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغى ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبى وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت فى جهة الخير لحصول الثواب فى الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا التقرير تم جواب المص رح لان غايته بيان التضرر بالوصية ويلزم منه صحتها باذن الولى ولا رواية فى ذلك بل طريق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هى ضرر محض والنفع الذى تتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع مالا باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص رح على التقرير الثانى

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال و الاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس يسقط الكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما اعترض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط و غير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة عندهما وعند محمد رح بالصلوة فيصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا التقرير قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله** فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى بمعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذ لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيهما دخل باكتسابها او ترك ازالتها السماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اتيان العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا لتوهمه في الوقت او رجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رح مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الخلقة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان الطاري وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد والحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل لحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب لان الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوة ستا وهما اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

وذلك لايكون حجرا انما قال هذا جوابا لسوال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ولصيح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يواخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله لحقوق العباد وما كان منها عزما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدء الفطرة لان الصغير ليس لازما لماهية الانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تبارك وتعالى فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان تكون من مبدء فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذا الامور فيكون من العوارض فقيل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق اجزاء قال القاتل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم والتمسك على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق ومنها العته وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين

تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رح لعدم تكرار جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب تكرار الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترط وا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا في احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يرد منا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رح في رواية هشام عنه اقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب قوله وذلك لايكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والمولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا فيه ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا الاستحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب وذلك لان الكفر بالتبعية لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان تقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده ولو اجازها الولي قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكفر فلانه لا دلالة هي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تم حكاية عن ذكريا عليه السلام وليا يرثني

وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين وسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب للاداء لا الوجوب اي لا نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد صلوته واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة

واما الرقيق فانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزاما يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح حتى صح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان هو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها كما قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة قوله وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بالصدق والكذب قوله فاذا قرأ في صلوته لا يصح هو المختار لفخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم فسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فلما فيه من الغير الفارق بين النوم

ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم اي ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة ولا التنبيه والانتباه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة ولا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق

واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب وينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تأخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان سببه سواء غليظ بطيئة التحلل ولهذا امتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا يتنبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مستبدلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لانه وصف للملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي لانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان

وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزى لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابى حنيفة متجزء اذ الاعتاق ازالة الملك لان الله انما يتصرف فى حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء على العكس حتى ان زواله اى زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا فى الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج اى من الرقيق والمكاتب حتى اذا ادى عليهما الا يقع المودى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى فى الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفى الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها الماذون له واما من المحجور فيصح عند ابى حنيفة رح مطلقا اى فى القطع ورد المال وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى حق القطع دون المال

فلا يجتمعان اجيب بانه لا بدل الاعلى امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزى العتق فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف رح الى عدم التجزية بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدى بمفعوله واثر الشىء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الآخر وذهب ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق يتجزء وانه لا يستلزم تجزى العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية فى البعض ولا فى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت فى الكل لعدم التجزى ولا يثبت كذلك مع تضرر المالك فيتوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدى السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك قصدا اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له لان الرق انما ثبت جزاء الكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل مثل البعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتنديل لا يسقط ما يبقى شىء من المسكة فان قيل فهى ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع لقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شىء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء بالعكس فان قيل فاى اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه فى ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اى عند ابى حنيفة رح الا فى الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان فان قيل ليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لا تبتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب التسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غير ذلك بالطريق الاولى لان فى المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفى التسرى منفعته ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك رح **قوله** ولا يبطل اى الرق مالكية النكاح والحيوة والدم

لهذا لا يتأدى بالكفارة بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيه ناقص لانه مملوك رقبة لا يدا ١٢

ومنافٍ لكمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب معا فيباع في دين لا تهمة
في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال انسان و في التجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف
الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل الترجيح اي تحل الامة اذا كانت متقدمة
على الحرة ولا تحل اذا كانت متاخرة عنها او مقارنة وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبل اي التنصيف فتتكامل وعدد الطلاق عبارة
عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما اعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر المالكية
الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص المالكية في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من التنصيف

لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو مبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رح لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه والمال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه [٩١] لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال [٩٢] باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال لي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** ومنافٍ يعني ان الرق ينبئ عن العجز والذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها عهد بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والمسكن والازدواج والحجة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي عليه السلام الى التسع وجاوز الاربع واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فح يتعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن [٩٣] والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فينتصف فيكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا للجانب الموجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رح على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتقريب الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف محل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص

[٩١] قوله بناء عليه اي بناء على اقراره بالقطع [٩٢] قوله سقط عصمة المال اه يستدل على كون المال تابعا للقطع ... ان عصمة المال ساقطة باعتبار القطع ... ان القطع لا يجتمع مع الضمان ... سقوط عصمة المال ... المال تابع ... ان القطع اصل ...

... [٩٣] ... الكسب ... الدين ...

ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقصت ديته عن دية الحر بشيء هو مقدر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فتنتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل وهذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقدير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا توجب الا كان ما هو من باب الازدواج اي لو كان علة النقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر يوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا ما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج فينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحرة ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

من حل الحرة على التناصف فتفويت حل محللية الامة تنصيف ما يفوت بحل علية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينتقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيها لان المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبر مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى اثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثني عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثني عشرة **قوله** ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته لكن بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رح جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه لنفوذ ولا يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رح جهة النفسية لانها الاصل والمالية تبع بزوال النفسية كما في ادامات العبد دون العكس كما في العتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها جمال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتقضت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر فيما له النقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها النقصان لانه ليس بمالك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولي به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المستقفي في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا التقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رح بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا النقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون

المقدم على هذا يلزم تخلف الحكم عن السبب فالعبرة بان يكون الحكم السبب للتصرف وهو الملك المستفرق كما في تصرف الوكيل ويمكن ان يدفع النظر بالاشارة اليه في قوله اجيب بان التصرف ينعقد للعقد فتامل ١٢

وانما انتقص ديته لان المعتبر فيها اي في العبد المالية فلا تنصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بالاهلية عندنا وعند الشافعي رح لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم الاذن سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يملك الانتفاع

ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغيرهما باقل من النصف بل من الربع واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما انتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وزادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء المعتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف رح على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل فلا يقبل الحجر في البعض بعد الاذن العام والخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط قال الشافعي رح ليس تصرفه لنفسه بالاهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب الشرعي الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي

٤٨٦

الا يكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما ثبتت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوه. هما فيثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فالملك الرقبة فانما ثبتت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال انه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما ثبتت ضرورة اي يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهلية لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهلية لما شرع لاجله اما عدم اهلية لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهلية لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته لملك اليد في مسئلتنا فالسيد

ثبت له الملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شرى الوكيل اي وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل المأذون اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين فالمسئلة بحالها يعتبر التصرف من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره ثم عزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل

من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية للوسيلة لا يوجب عدم اهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب لهذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته ولا اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضاء ودفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يكن اهلا للملك بعينه اوقع الناس للملك استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعنده يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حالة صحة المولى

٤٨٧

وهو معصوم الدم كالحر لانها اي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام ودار الاسلام فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا وفي الحج ان منافعه ملك للمولى الا ما استثني فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء وانما امان المأذون فليس من باب الولاية بل يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادة هلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يخير المولى بين الدفع والفداء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان الدية بالمال صلة والعبد ليس بمالك للمال بل المال لمولاه لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية الخطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه يجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدية صلة لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق بما يناسبه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في هذا الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة

ليس كالوكيل اذ لا يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء واذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رح وذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك في حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم يعني انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة يوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين المالية لا تخل بهما وقال الشافعي رح القياس مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ المماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها تفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمي وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف تتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية في شيء فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وقد زال حجر المولى واصاب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم تعديا الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطأ واما في العمد فيجب القصاص حتى يكون هذا اضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها اصلة في جانب وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان في الاتلاف والاصلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد ان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الاصل في الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص انما هو الدم ضرورة ان العبد ليس باهل الصلة وقد انعدمت الضرورة

اى الارش اصل فى باب الجناية خطأ لكن لم يلبس ابلا الا ان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة فصارت رقبته جزاء لكن لما
اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يبطل الدفع عند ابى حنيفة رح
وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى العبد ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها
المرض وهو لا ينافى الاهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب
الحجر اذا اتصل بالموت الضمير فى وهو يرجع الى الموت والضمير فى كان وفى يوجب وفى اذا اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان تقوم الغير مقامه مستندا الى اوله
اى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض
فى قدر ما يصان به حقهما فقط اى حق الغريم والوارث وقوله فى قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل ففى مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض
محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفى كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه
وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اى لا يقبل النقض فان كان على الميت دين
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين والقياس فى الوصية
البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك تقصيرات ايام حياته فى القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية
للوارث اذ تولى بنفسه اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فى اولادكم فنسخ الاول ابطلت اى وصيته للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية
بصورة العين لا معناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان يوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بالردى منها وتقومت
الجودة عطف على قوله ابطلت فى حقه اى فى حق الوارث كما فى الصغار اى باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة لما تعلق حق الورثة
والغرماء بماله صورة ومعنى فى حقهم اى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ونقض المريض حق بعض الغرماء كاخذه

باختيار المولى الفداء دفعه والا انه اى الاصل قد لم يبطل بالافلاس عند ابى يوسف ومحمد رح بعد اختيار الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل فى الجناية
ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه
عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن
الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتادية مع الحدث والنجاسة ثم فى
قضاء الصلوات حرج لدخولها فى حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج فى قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس نادر فيه فلم يسقط الا وجوبه
الاداء ولزم القضاء وقد سبق ذلك فى بحث الوقت قوله ومنها المرض يعنى غير ما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اوله اى حال كون الحجر مستندا الى اول
المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اوله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام قوله وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق اذا وقع على حق الغريم
بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول
تعليل لتجويز الوصية والثانى لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام رح لكن الشرع جوزها نظرا له استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة
فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اى استيثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة
ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل فى باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله بان يبيع يعنى لو باع من احد الورثة عينا من اعيان
التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بيعا ولا معنى لاشتراء العوض منه فلا يجوز عند ابى حنيفة رح لان حق الوارث كما
يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثى المال واما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا لان الحجر للمريض من التصرف مع الاجنبى انما هو فى المحاباة

ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة بمعنى فتعلق حق غيرهم حتى لا يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا التفريع على قوله بمعنى فتعلق حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم اى العبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمالية لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى اذا غناه فمعتق الراهن حر يوث فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كله الاحكام دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اى العين هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اى الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الاعند وجود احدهما اى الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته وصورته كما اذا حفر بيرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع عليه صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه

قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان ياخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما لم يسلم له الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد للحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما التكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يبقى لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله في الكتاب قوله ان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه المطالبة وتحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل متقومة لذمة الاصيل ومتمة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت وانما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال الاعلى صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او دينار ان فامتنع عن صلوة عليه فقال علي او قتادة رضي الله تعالى عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة هنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب مجهول على انه او ولانه فيه ... لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له

حتی تترتب منها تجہیزہ ولما یبقی الکتابۃ بعد موت المولی لحاجتہ الی الثواب وکذا بعد موت المکاتب عن وفاء لحاجتہ الی انقطاع اثر الکفر والی حریۃ اولادہ واما المملوکیۃ فتابعۃ ہہنا فان الاصل فی ہذا العقد ثبوت الید ای تابعۃ فی باب الکتابۃ وہو جواب سوال مقدر وہو انہ لما ذکران کل ما یحتاج الیہ المیت یبقی بعد موت ضرورۃ قضاء حاجتہ وکل ما لا یحتاج الیہ لا یبقی لقیام الدلیل علی عدم بقائہ والضرورۃ المرجحۃ للبقاء غیر ثابتۃ وعقد الکتابۃ انما یمکن بقاؤہ اذا بقی مملوکیۃ المیت ولا حاجۃ الی بقاء المملوکیۃ فلا یبقی فاجاب بان المملوکیۃ تابعۃ والمقصود من بقاء عقد الکتابۃ بقاء المالکیۃ یدا والمملوکیۃ رقبۃ یبقی ضمنا لا قصدا تثبت الارث نظرا الی الخلافۃ والخلافۃ اذا ثبت سببہا وہو مرض الموت یحجر المیت عن ابطالہا عکذا او ثبت ای الخلافۃ نصا فیما لا یحتمل الفسخ کتعلیق العتق بہ ای بالموت وانما ثبت بہ الخلافۃ لان تعلیق العتق بالموت وصیۃ وللموصی لہ خلیفۃ للمیت فی الموصی بہ فیکون سببا ای التعلیق بالموت سببا فی الحال للعتق بخلاف سائر التعلیقات لانہ ای الموت کائن بیقین فان قیل فعلی ہذا ینبغی ان لا یجوز بیع عبد علق عتقہ بامر کائن یقینا قلت بیع العبد المعلق عتقہ بالموت انما لا یجوز لامرین احدہما الاستخلاف کما ذکرنا والثانی التعلیق بامر کائن لا محالۃ فصار مجموع الامرین علۃ لعدم جواز بیعہ فکل منہما علی الانفراد جزء العلۃ فلا یجوز بیع المدبر ویعتبر کام الولد فی استحقاق الحریۃ ✣

قولہ حتی تترتب منہا ای من الترکۃ حقوق المیت کون تجہیزہ ثم قضاء دیونہ ثم تنفیذ وصایاہ من ثلث الباقی وانما یقدم التجہیز علی الدین اذا لم یتعلق بالعین کالرہون والمستاجر والمشتری قبل القبض والعبد الجانی ونحو ذلک ففی ہذہ الصور صاحب الحق احق بالعین **قولہ** لحاجتہ ای حاجۃ المولی الی الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر علی ذلک لان الحاجۃ التی ہی باعتبار المالیۃ حاصلۃ فی عود المکاتب الی الرق ثم لا یخفی ان حاجۃ المکاتب فوق حاجۃ المولی لانہ یحتاج الی صیرورتہ عتقا منقطعا عنہ اثر الکفر باقیا علیہ اثر الحیوۃ بحریتہ اولادہ اذ الرق اثر الکفر الذی ہو موت حکمی فیبقی بعد موت المکاتب کما یبقی بعد موت المولی بل بالطریق الاولی **قولہ** واما المملوکیۃ فتابعۃ یعنی ان مملوکیۃ المیت تابعۃ وان لم یکن محتاجا الیہا الا انہ حکم ببقائہا فی المکاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالکیۃ یدا ضرورۃ ان عقد الکتابۃ لا یمکن بقاؤہ بدون بقاء المملوکیۃ رقبۃ اذ المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم وہہنا بحث وہو ان حریۃ المکاتب المیت لا بد من ان یستند الی زمان فان حکم ببقاء الکتابۃ والمملوکیۃ بعد الموت لزم استناد العتق الی ما بعد الموت ولا معنی لذلک وان جعل الحریۃ مستندۃ الی آخر اجزاء الحیوۃ علی ما قیل ان بالموت تحول بدل الکتابۃ من الذمۃ الی الترکۃ فیحصل فراغ ذمۃ المکاتب وہو یوجب الحریۃ الا انہ لا یجوز الحکم بہا ما لم یصل المال الی المولی فاذا وصل حکم بحریتہ فی آخر جزء من حیوتہ فقد استندت المالکیۃ والمملوکیۃ وتقرر العتق الی وقت الموت فلا یکون المملوکیۃ باقیۃ بعد الموت فلا یکون عقد الکتابۃ باقیا والجواب ان معنی بقاء الکتابۃ حریۃ اولادہ وسلامۃ اکسابہ بتسلیم الورثۃ المال الی المولی ونفوذ العتق فی المکاتب شرط لذلک فیثبت ضمنا وان لم یکن المحل قابلا کالملک للمغصوب لا یثبت شرطا للملک البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الی وقت الغصب ان کان المغصوب ہالکا وقت اداء البدل **قولہ** وثبت الارث ای ولا ترتیب مما یتعلق بہ حاجۃ المیت ثبت الارث بطریق الخلافۃ عنہ نظرا لہ بانہ یحتاج الی من یخلفہ فی اموالہ فوض الشرع ذلک الی اقرب الناس الیہ نظرا لہ من حیث ان انتفاع اقاربہ باموالہ بمنزلۃ انتفاعہ بنفسہ **قولہ** والخلافۃ اذا ثبت سببہا وہو مرض الموت فانہ یفضی الی الموت الذی ہو السبب حقیقۃ تصیر موصی ای المریض بمرض الموت محجورا عن التصرفات التی یبطل تلک الخلافۃ وکذلک اذا ثبت الخلافۃ بتنصیص الاصل بان قال اوصیت لفلان او قال لعبدہ انت حر بعد موتی او اذا مت فانت حر فان کلامہ الایصاء وتعلیق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الایصاء اثبات عقد الخلافۃ فی ملکہ للموصی لہ تبعا علی الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافۃ واما الثانی فلان التعلیق بالموت لا یمنع السبب عن العقد ولانہ تعلیق بحال زوال الملک وہو غیر صحیح فلا بد من ان یجعل سبب حال البقاء الملک لیثبت الحق علی سبیل التاجیل وبہذا یتبین ان التعلیق بغیر الموت من الامور التی علی خطر الوجود کدخول الدار ومن الامور الکائنۃ بیقین کمجیء الغد مثلا لیس استخلافا اذ لا یلزم فیہ انعقاد السبب فی الحال فعلی الصورتین اعنی الوصیۃ والتعلیق بالموت ثبت الخلافۃ الا ان الحق ان کان مما لا یحتمل الفسخ کالعتق یحجر الاصیل عن ابطال الخلافۃ وہو ان کان مما یحتملہ کالوصیۃ بالمال کان لہ ابطال الخلافۃ بالبیع والہبۃ والرجوع ونحو ذلک لان الحق غیر لازم فلم یلزم سببہ ویدخل فی ذلک الوصیۃ برقبۃ العبد فانہا وان کانت استخلافا الا انہا تملیک ووصیۃ بالمال وہو مما یحتمل الفسخ والابطال ✣ ✣

دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية يبقى بعد الموت دون المملوكية قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان المالكية تبقى له فتبقى بخلاف مملوكيتها حق عليها وامّا ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو بالصلح صار الى حوائجه الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه او من نفس غيره اما الاول فمنها الجهل وهو انواع جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم وما هو في حكم تحليله فدافعة للتعرض فقد عنا انا امرنا اي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي لشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمة الله تعالى هي دافعة لا اي للتعرض والدليل الشرعي في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقوية الله تعالى العبد لعقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيتوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند الياس تصورة التخفيف والاهمال لوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلناهم فظنوا انا اهملناهم كما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال عز وجل انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال الله تعالى قوله ونملي الاية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله التقوم للخمر والضمان باتلافها وجواز البيع

قوله دون سقوط التقوم اي المدبر ايضا كام الولد في سقوط التقوم لان الاحرار للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** واما ما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء وتشفيا للصدور وردكا للثار لا انتقالا عن الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص له قلنا نعم الا انه خرج عن اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل والسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الوجوب ان العفو عن المورث يجب تصحيحه لقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط حق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص بحضرة القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى له بالقصاص بدون اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد ليس للقصاص في حق احدهما بما يثبت في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا انتفت الضرورة فعاد الواجب كانه هو المال اذا لخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت انه حصل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد دخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد من المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره ومن عليه كالاكراه ومن الاول اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فاقيل بان التقابل النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى وعدم وحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع

ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان ظفرنا بذمي فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط احصان القذف فعند ابي حنيفة رح ان مطلق فى هذا النكاح لا يكون زنا فيجب فاذفه ويجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اتمام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى انما يكون فى ثبوتها الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى الاحكام التى تصلح ديانتهم دافعة لها لانا امرنا ولهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيستقيمان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان تعتبروا ديانتهم فى باب الربوا ايضا فاجاب بان عقدهم فى الربوا ليس بحل بقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب اشكال وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض ودليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحة دافعة للتعرض لما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل فى شريعة من الشرائع لانه حله لا يحل فى شريعة من الشرائع لان حله كان فى شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما مشكل ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة فى التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة فى كتب المجوس فلا يلزمهم ما فى كتبنا فافهم فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما فى مجوسي خلف ابنتين احدهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم فى المقيس ثم وجوب الضمان وعدم وجوب النفقة والحكم فى المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان فى التوريع لكنهما مندرجان تحت حكم هو تعدى الحكم بقوله وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم ابقاء تقوم الخمر على ما كان قبل نزول الدفع دليل الشرع ثم يجب الضمان بتقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان احصان المقذوف شرط وجوب الحد على القاذف فلا يكون فى اثباتهما فى اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان بالاتلاف والقذف وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو اسند الضمان الى التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية والارث انما يثبت ابتداء صلة شرعية

عن اتباع الحق واتباع الحجة انكارا باللسان او بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان جهالة الكافر لكابرة يعرف الحق وانما يجحده ويقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرة ترك التأمل فى الادلة والتأمل فى الآيات يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيه عدم التصديق فى النفس

قوله ونحوها اى مثل المذكورات كحرمة الوصية بما زاد على الثلث وكذا الخنزير **قوله** يجب قاذفه اى قاذف المسلم الذى فى نكاح المحارم حال الكفر وهذا التفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فانه على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اى نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يترافع الزوجان على التراضي فح يفسخ لكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان فى تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع فى ذلك لتغيير اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رح ان ديانتهم ليست دافعة للتعرض للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يجب ضمان بهم لكن لا تثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بينهما ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهى انما تثبت بعدم التعرض فكان الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** ذكر الكلمة الربوا وقد نهوا عنه من سهو الناقل والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر فيما يكون مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما اذا يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اى ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرع بعثتهم او لم يرد به وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم فى دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت فى كتابهم الا انه شائع بينهم

ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان في ارث البنت التي هي زوجته ضرره بالوارث الآخر اي البنت التي ليست زوجته فتكون متعدية ههنا واما عندهما فكذلك علم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح اما على قولهما فكذلك ايضاً اي ديانتهم

دافعة للتعرض ودليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكماً اصلياً بخلاف تقوم الخمر بل كان ضرورياً اذ في شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكماً ضرورياً اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلاً والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزاً في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع الانثى ببطن واحد المشروع ان يتزوج كل انثى ذكراً من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حراماً ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء واحد في رحم واحد والولدان من بطنين مخلوقان من مائين اي في حالتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنتفي بالبعيد لم يحل القريب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم وافقة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف القصر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتاً للاحصان حتى لا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضاً حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وايضاً عطف على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضاً ولا يجب النفقة

ايضاً عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين يعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف يندرئ بالشبهة في النكاح وان صح لكن النفقة

صلة مبتدأة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجبت لصارت الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشتمل تسليم صحة النكاح المحارم وكونها حكماً اصلياً في حقهم ومن الجواب الى جواب ابي حنيفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولاً بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس الزوجة فان حبسها بلا نفقة تكون متعرضاً لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد عليه ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فايجاب القول وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس اما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذراً وهو عطف على قوله اما جهل لا يصلح عذراً لكونه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف

للدليل الواضح لكنه لما كان تأويلاً للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلماً الزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فيلزم جميع احكام الشرع

لم يثبت حرمته عندهم فتكون ديانتهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فاربابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوه واحله لدليل لم يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعاً اصلاً فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقدات مع الذي يعتمد على ما شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سبباً للميراث في دينه فلا يثبت سبباً للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فتكون متعدية بخلاف ضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وفناها يعني ان المال في نفسه يصير الى قل فان كثرة الحاجة دائمة لامكان الحيوة الى القيامة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئياً في الجنة بالابصار وكونه خالقاً للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفاسق في النار وانما لم يكن الجهل عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الاهواء اول القرآن اي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض

وكمل الباغي فيضمن ما اتلف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه لان ولايتنا منقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فانه لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد فيه لوث اي علامة القتل يحلف الاولياء خمسين يمينا ويقضى بالدية على المدعى عليه ان كانت الدعوى في الخطاء وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك رحمه الله يقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رحمه الله فهذا خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه خلافا لاول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما الجهل الذي يصلح شبهة عطف على نوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر باي العصر بالوضوء ذاكرا صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان زعمه وقت اداء المغرب

ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجب فعليه اعادة المغرب +

معتقده يحمله على وفق معتقده لان منبعه وداخله مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما ادنى مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام **قوله** وجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد يعتقد بطلانه فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بالضمان ان اتلف من مال او نفس لكن يجب ديته لانه كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يعني لو جاز الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي منكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع **قوله** لم يحرم الميراث بقتله اي بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه بمكان المنعة فكان قتله لحق في حق الاحكام لا في حق الاحكام بمنزلة الجهاد ولان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان هذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق الاعم اتفاقا **قوله** لما كانت الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن لهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة اوجب شبهة اختلاف الدار فيجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب عندنا لو هلك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء **قوله** وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية او لا وهو دونه وذلك اما ان يكون في

كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا بان لا وضوء له ثم توضأ صلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه ايضا فيه خلاف زفر رح فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهات وهكذا القصاص في المسئلة السابقة

اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسنة فالمخالف كافر لا محالة فلا بد هنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان ذكرها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد والا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن كل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى انه لفسق كان الفسق مما اهل لغير الله وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رح في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على احد او جماعة من انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اعني علامة يغلب على ظن القاضي او السامع صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام للاولياء المقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور فظهر ان كلام المصنف في تقدير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر الخ ههنا مسئلتان ولعل تمثال اليمين في موضع الاجتهاد صحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا

قوله ولم يقض الظهر بناء اي بنى ادم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع

قوله واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر جهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل واحد منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص ما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في حق الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا اذا لم تنفسخ فيهما فاقتاه احد ان الصوم يفطر بالحجامة فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث

ومن زنى بجارية امرأته ووالده وظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة بهذه الشبهة وان كان يثبتان بالوطي بالشبهة وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان يكون شبهة لا ان زنى هو اي زنى حربي اسلم حيث يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان وشرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصلح عذرا فهذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا ترك خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى القبلة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلواتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ان صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة رضي الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا يكون لتقصيره لكن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل وماذون اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اي من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بجنايته لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها من قبل علمه بيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد حال صغرها بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر

قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله فلا كفارة عليه اتفاقا وعند ابي حنيفة تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الآثار وانما التمسك بها للفقهاء والفتوى بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده وظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط وحل الزوجة يوجب حل مملوكتها او ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه الشبهة اشتباه اعني شبهة في الفعل وهي ان الظن بما ليس بدليل حل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فجهله من الاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لابد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف حال من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها نزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآية وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون تحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اي وجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح اما اذا زوجها الاب

۴۹۷

لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فالجهل لا تعذر في حق الامة تحقق لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثمه لا ههنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون او بما يتخذ من الحنطة او الشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم مثلث لانه انما يحل من المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو السكر من الشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب يتعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد ‡ ‡ ‡ ‡

او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو وبغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد يقع في بعض البلاد نقلا عن المصرح انه يصح النكاح في هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وكذا ورده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الايراد الاعتراض ان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثمه اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا ههنا اي في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تطلب حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستبقاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه ضمنا **قوله** ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل من الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه بعجز عن التصرف فيه وقد يكون محذورا فيه كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها و من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا والنقيع الزبيب وهو الماء الذي فيه الزبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب يتعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب النهي وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا من قوله اوفوا يكون قيد الايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم

واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد بعد الصحو وحده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط هو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات او الاخبارات والاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل البيع فانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض

مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما والكان لا يقدر على الاداء ولا يصلح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزويج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا القدرة فيقام الخطاب بسببه زجرا فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يجعل عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان كون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر ويقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف وباشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو لتحصيل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل فسر في الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية هذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف وضع المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن بمنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم صيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضاء هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختاره ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات واعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى

اى فالابعد البيع اذا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مويدا اى للمتعاقدين لوجود الرضاء بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار وجد الرضاء بالمباشرة حاصلا لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما فى خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضاء بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت فى البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه فى الثلث جاز اى اجازاه فى ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة رح اى ينقلب جائزا كما فى الخيار المؤبد لارتفاع المفسد عندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة وكلما اجازه جاز البيع كما فى الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط فى الثلث وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعراضها واختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند ابى حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التى لم تتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا الاخير ناسخ الاخير وهو العقد نافع للمواضعة السابقة لان احدهما لم يعزم على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان لم يذكرا اولهما ما اذا عرض احدهما وقال الآخر لم يحضرلى شئ او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضر شئ فعلى اصل ابى حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء وبان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا فى صورة اعراضهما وابو حنيفة رح يعمل بظاهر العقد فى الكل

اى بيان الواقع فاخبارات والافا عقيا دائه والاقسام اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان الى اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه فعلى التقدير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ واحكام الاقسام بعضها مشروح فى الكتاب وبعضها متروك لانساق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضاء كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء **قوله** فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى لو تقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز ان اختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال فى الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالى **قوله** عملا بالعقد يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك الجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه بالغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابى حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح فى الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد فى شئ من الصورتين هذا ماخوذ من صيرورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شئ فانه عند ابى حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام فى الثلثة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف فى نفس الاعراض والبناء والذهول اى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارها فى ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما والاعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله او اما ذهوله مع بناء الآخر واعراضه واما اعراضه مع ذهول الآخر او بنائه فيصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية ولا اختفاء فى ان تمسك ابى حنيفة بان الاصل فى العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيها اذا

والفرق له بين البناء وههنا ثمة ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف

اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في العقد واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا

والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا ههنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد وانما قال هو ابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان فاذا لم يكن لشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضاء بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه

ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط

اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قابل الصحة واللزوم وهذا قوله والفرق له بين البناء ههنا ثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وتقرير الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يبطلها رضا بها او يدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين هو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انما قصدا بذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح والازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره فوجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصلح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين **قوله** واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الاخبارات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال او لا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل و حاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في الحكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل عند طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب مفض الى الاستبدال وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة

ومنه ما یکون المال فیه تبعا کالنکاح فان کان الهزل فی الاصل فالعقد لازم وفی قدر البدل فان اتفقا علی الاعراض فالمهر الفان وعلی البناء فالف

الفرق لابی حنیفة هذا وبین البیع ان البیع یفسد بالشرط لکن النکاح لا یفسد بالشرط وعلی ان لم یحضرهما شیء او اختلفا ففی روایة محمد عن ابی حنیفة المهر الف بخلاف البیع لان الثمن مقصود بالایجاب فیرجح به وای بالثمن وفی روایة ابی یوسف الفان قیاسا علی البیع وفی جنس البدل فان اتفقا علی الاعراض

فالمسمی وعلی البناء فمهر المثل اجماعا وعلی ان لم یحضرهما او اختلفا ففی روایة محمد مهر المثل لان الاصل علی روایة محمد بطلان المسمی عند الاختلاف و عدم الحضور فی المواضعة فی قدر المهر علی ما ذکروا وکذلک فی المواضعة فی جنس المهر لکن فی المواضعة فی قدر المهر العمل بالمواضعة ممکن لان ما تواضعا علیه وهو الالف داخل فی المسمی وهو الالفان اما فی المواضعة فی الجنس فهذا غیر ممکن فلما بطل المسمی وجب مهر المثل وفی روایة ابی یوسف المسمی وعندهما مهر المثل

ومنه ما یکون المال فیه مقصودا کالخلع والعتق علی مال والصلح عن دم عمد سواء کان الهزل فی الاصل او فی القدر او فی الجنس ففی الاعراض یلزم الطلاق والمال وکذا فی الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابی حنیفة رح فلترجیح الایجاب ای ترجیح العقد علی المواضعة واما عندهما فلعدم تاثیر الخیار فانه اذا شرط فی الخلع الخیار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخیار باطل وعند ابی حنیفة لا یقع الطلاق ولا یجب المال حتی تشاء المراة فکذا فی مسئلتنا علی کلا المذهبین وکذا فی البناء عندهما علی ان المال یلزم تبعا اعلم ان المال فی الخلع والعتق علی مال والصلح عن دم عمد یجب عندهما

فاللازم هو المسمی فی العقد اعنی الالفین وان اتفقا علی بناء النکاح علی المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر کما فی البیع واما عند ابی حنیفة فیحتاج الی الفرق بین النکاح والبیع حیث یعتبر فی النکاح المواضعة دون التسمیة وفی البیع بالعکس ووجهه ان البدل فی البیع وان کان وصفا وتبعا بالنسبة الی المبیع الا انه مقصود فی الایجاب لکونه احد رکنی البیع ولهذا یفسد البیع بفساده وجهالته وبدون ذکره فیترجح البیع بالثمن بمعنی انه یجب تصحیح البیع تعیین الثمن بخلاف البدل فی النکاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فی الجانبین للتوالد والتناسل **قوله** وعلی البناء یعنی ان وقعت المواضعة فی جنس البدل بان یذکر فی العقد مائة دینار علی ان یکون المهر الف درهم وقد اتفقا علی البناء علی المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا یتوسل الی ثبوت المسمی لان المسمی لا یثبت بالهزل ولا الی ثبوت المتواضع علیه بانه لم یذکر فی العقد بخلاف المواضعة فی القدر فان المتواضع علیه قد سمی فی العقد مع الزیادة وبخلاف البیع فان فیه ضرورة الی اعتبار التسمیة لانه لا یصح بدون تسمیة الثمن والنکاح بدون تسمیة المهر یصح وان اتفقا علی ان لا یحضرهما شیء او اختلفوا فی الاعراض والبناء فاللازم عند ابی حنیفة فی روایة محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمی عملا بالهزل لئلا یصیر المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فی البیع ولما بطل المسمی لزم مهر المثل وفی روایة ابی یوسف هو المسمی قیاسا علی البیع وعندهما اللازم مهر المثل بناء علی اصلهما من ترجیح المواضعة بالسبق والعادة فلا یثبت المسمی لرجحان المواضعة وعدم ثبوت الحال بالهزل ولا المتواضع علیه لعدم التسمیة فیلزم مهر المثل **قوله** ومنه ای ومما لا یحتمل النقض ما یکون المال فیه مقصودا حتی لا یثبت بدون الذکر کما اذا طلق امرأته علی مال بطریق الهزل او طلقها علی الفین مع المواضعة علی ان المال الف او طلقها علی مائة دینار مع المواضعة علی ان المال الف درهم وکذا فی العتق علی مال والصلح عن دم عمد ففی صورة الاتفاق علی الاعراض وعلی ان لم یحضرهما شیء او الاختلاف فی الاعراض والبناء یقع الطلاق ویجب المال اما عند ابی حنیفة رح فلترجیح العقد علی المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خیار الشرط والخیار باطل عندهما لان قبول المراة شرط لیمین فلا یحتمل الخیار کسائر الشروط وذلک کما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا علی الف درهم علی انک بالخیار ثلثة ایام فقالت قبلت فعندهما یقع الطلاق ویلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فی الثلثة الایام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتی مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنی قوله وعند ابی حنیفة لا یقع الطلاق ولا یجب المال حتی تشاء المراة فمسئلة الهزل فی الخلع علی کل المذهبین بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخیار علی مذهبهما وهذا معنی قوله وکذا فی مسئلتنا علی کلا المذهبین واما فی صورة الاتفاق علی البناء فعندهما یقع الطلاق ویلزم المال لانه لا اثر للهزل فی ذلک فان قلت الهزل وان لم یؤثر فی التصرف کالطلاق ونحوه لا انه موثر فی المال حتی لا یثبت بالهزل اجیب بان المال ههنا یجب بطریق التبعیة وفی ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فیه والشروط اتباع وکم من شیء یثبت ضمنا ولا یثبت قصدا والتبعیة بهذا المعنی لا ینافی کونه مقصودا بالنظر الی العاقد بمعنی انه لا یثبت الا بالذکر فان قلت المال

بطريق الطبيعة والمقصود وهو الطلاق والعتق هو سقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت تم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعد طلب المواثبة التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل به الخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف الدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه من يشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة تعتري للانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل قال الامام فخر الاسلام وهو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون ممن يعتريه خفة اما فرحا او غضبا فتتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او ذميمة اي مذمومة وهو بيان في الآلية والاشياء من الكلام

في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا يبطل الاصالة يعني الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة رح يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة بان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة فهو بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته ونفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض ونلعب الآية وهذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضاء بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع قيام العقل فلا يكون سماويا على ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسر المص بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه تخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يتبنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك **قوله** لان التبذير اصله مشروع والتبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اسم مجاوزة الحد الى

واجمعوا على منع ماله في اوائل البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لا ينفك من الجدودة عن مثله الا نادرا فيسقط المنع وهي خمسة وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن من اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه قياسا عطف على قوله حقا له على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت ضررا يحجب ونفعا وايضا حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا واسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين وفي منعهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فشق جارية لبنت في الحسن غاية يعجز عن مكائد شدائد هجرها وكان في الفقر والمتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة بغلته ولا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشرذمة يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على غرة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله متمليا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البائع تقاضى الثمن بقي المشتري وعرف فنونه فاخذ بتيف عنونه وهذا انبار على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف رح وعند ابي حنيفة لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن ذلك اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فبطل القياس

الحجر على منع المال

باصل التبذير هو تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضافت الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اليهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رح السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف رح ومحمد رح تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر للنظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيجوز الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه بالاتلاف التصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة والثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له تحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير منشأ لديون الناس ونفقة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا في بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار **قوله** دخل في سوق النخاسين لفظه في زائدة والمكائدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء للامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا ذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير ويسمى به من اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام اسم فنون الحيل والتزويرات والعلوم التي

ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اى عند ابى يوسف ومحمد رح يلحق فى كل حكم الى من كان فى الحاقه اليه نظر من الصبى والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لاسبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر فى الحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق فى هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون فى ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هى ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان مراده فاسد ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما فى ذلك من الضرر عليه وهو فى هذا الحكم ملحق بالصبى واذا لم يجب على المحجور شئ لا يسلم له ايضا من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضى عند محمد رح ويحجره القاضى عند ابى يوسف رح واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله + + + +

من جملتها النفقه الذى يعرف به هذا الحكم وكذا فى قوله ثبت عتقه بحيل عود الضمير الى البائع والمشترى ولما هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف فى ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابى يوسف رح كما فى احداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من القيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتى الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وعند ابى حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب ذا الخطاب بالاهلية وهى بالتميز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى حقوق العباد ويصح عباراته فى الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فقصره يكون صادرا عن اهله فى محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر فى حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل فى ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فى القصاص حيوة اجيب بان فى حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثانى انا لا نم كون الحكم فى منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس فى العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هى العبارات والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفى ترك الجواب عن الوجهين الآخرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح قوله ثم اذا كان الحجر يعنى ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق فى كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له واليق بحاله ففى الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفى كفاية الشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفى لزوم الثمن او القيمة فى مال المحجور فى هذه الصورة يجعل كالصبى حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففى هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب ان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ فكانت سعاية الغلام فى قيمته للبائع قوله وهذا الحجر يعنى الحجر المختلف فيه الذى لا يكون للفساد عن التصرف فى ماله نظرا له قد يكون بسبب فى ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او تمتنع المديون عن الصرف فالاول اى الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبى والجنون والعته فى ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابى يوسف رح يتوقف على ان يحجر القاضى لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر باهدار عبارته فلا بد فى ترجيح احد الجانبين من القضاء والثانى اى حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا فيما بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضى امواله عروضا كانت او عقارا لما روى ان معاذا رضى الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم

التلجئة هي المواضعة المذكورة مفصلة تبيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها بتصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الدين يبيع القاضي فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضي الله عنها وضعت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين وتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافرين وتم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي

ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء ديونه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه كان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر قوله التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل وفي جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجأت اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانته لكي لا يقال التجأ فلان الى فلان الجأ ظهره الى كذا وقيل معناه الالجاء مضطرا الى ما باشره من البيع منك وليست بقاصد حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد سير مديد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام قوله واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها وقال مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربعا او اتى قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان نفلا اذا نوى الاتمام ونحن لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث قال انما صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يمكن بدفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل لوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم المسافر وافتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام

على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت فى المصر الا ان الرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهي
عن هذا السفر لمعنى فى غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بنفسه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله غير باغ ولا عاد
فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك الشافعي رح على لعدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية بجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر
ونحن نقول لابد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للمتية قصدا اليها ولا اكل المتية تلذذا واقتضاء الشهوة بل اكلها
لدفع الضرورة ولا عاد حد اليسد جوعه او لا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعد اى لا يرفعها لجوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من
غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط
حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور ولم يجعل
عذرا فى حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح به اى الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وجبت الفعل كالدية
انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر فى المتن انه ضمان مال لا يوجب الكفارة

ان العذر اما ان يكون قائما فى اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر
لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ فى اثناء النهار فلابد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر
ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة على الثاني لم يجز الافطار
اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه
سبب مبيح فى الجملة فان قارن الافطار كان الشبهة فى سقوط الكفارة وان فارق لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير قران
شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية
ويجعل السفر معدوما فى حقها كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة
اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد اى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى فى غير هذه الحالة على الحرمة الاصلية
ويكون حكمه كذلك فى سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل يجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا نفس السفر
بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر منفردا بانقطاع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله عير فقطع
عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة فى الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته لحكم مع ان السبب
وسيلة اليه اولى وايضا صفة القربة فى المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل فى السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر
اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف
السكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل الاكل فلابد فى الآية فى تقدير فعل اى
فمن اضطر واكل ويكون ذلك الفعل هو العامل فى الحال اى فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان فى الاكل الذي سيقت
الآية لبيان حرمته وحله اى غير متجاوز فى الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر التاكيد او غير طالب للحرام وهو يجد غيره ولا يجاوز خبر السيد الرمق ويدفع
الهلاك او غير متلذذ ولا غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد
محله وفى الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطاء لقوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت
منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية فى القتل الخطاء

اوْلا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه

عندنا لا عند الشافعيؒ لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا انه امر باطن لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما يبتنى عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت الرضى قوله ان دوام العقل بالعقل الى آخره فانه لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى بطلت عبارات النائم اذ لم يقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعيؒ فانه قال لو قام البلوغ مقام العقل لوقع الطلاق النائم والقائم البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله فاذا اجرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو ملجئ بان يكون بفوت النفس

او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او رخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى

فسأنها صلة لم لانها تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل صرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه تتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام هٰهنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل بمال اذ لا ينفك اي الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر قوله ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعيؒ لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب في قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائم مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع الطلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد والاهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية في الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامها بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتها وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العلم عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل بينهما من الملابسة والمراد ان سبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدم القصد في النائم يدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد ليتحقق الكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه مبني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبل المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة قوله الذي من غيره ما هي القسم

ولا الاختيار ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق وان كان عذرا شرعيا يقطع الحكم عن فعل الفاعل عدم اختياره الاكراه عند الشافعي اما يكون بحق كالاكراه الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون عذرا واعلم اني اقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه اي رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لانه لا يمكن نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره فيضمن الحامل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيجلد الثاني ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل بالنسب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحاكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة اي بعد مدة الايلاء بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولى بعد المدة وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي في ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء اسلام الذمي اي لا الاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء

الثاني من العوارض المكتسبة والذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجيا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس والعضو وهو سواء كان ملجيا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لقيام الذمة والعقل والبلوغ لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على القتل المسلم بغير حق ويوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل لو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجب علما بالعزيمة ولهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل لو تركه ويصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغري ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا يسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اي لا الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل اي اوفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به قوله واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول وعمل اما في صحة القول فلتعلقه بالقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار واما في نسبة الحكم الى الفاعل فلان رضا الحاق للضرر به هو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه ولئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يكن بطل نفسه كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال ان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين قوله طلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني ولو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول لانه اذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله الاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام علي السندي الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها

واصلنا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم
لايكون الا بان يجعل الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه آلة له نسب الى الحامل والا اي ان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها
لايحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لاينفسخ ولايتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق ينفذ لانها
اي الاقوال التي لاتنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا لا اختيار
السبب فانه حاصل في الخيار فلان ينفذ بالاكراه اي الاقوال التي لاتنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى ووجه الاولوية في الهزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن
اختيار الحكم والرضى به منتفيان اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل
من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار الحاصل فيهما اولى ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه
فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق

وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك **قوله** واصلنا يعني ان الاصل المقرر
عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه الكامل ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فلا بد ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان
مما لاينفسخ كالطلاق يكون نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم
من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال والنفس والمراد بالاكراه الملجئ ان يكون التخويف بالقتل
دون الحبس والضرب ومعنى فساد الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه
ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره عند التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل **قوله** فالاقوال كلها لايحتمل ذلك
يعني ان شيئا من الاقوال لايحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون
بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من الكلام الى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل الغير آلة
له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا اكره غيره يجعل آلة له تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لايقدر بنفسه على
تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له **قوله** فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ
التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجد في جانب
السبب وفي الاكراه لم يبق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول
اجدر والنفاذ فيه اجدر واعترض المص بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا
به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه
فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمص لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض على ما ذكر ويمكن الجواب بان في كل من الاكراه
والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين الذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام
ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لايكون وفساد الاختيار لايوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لايحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولايحتمل تخلف الحكم
قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك
منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولايلزمها المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلقت الصغيرة
فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولايلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان يكره
المراة لانه لو اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لايمنع وقوع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء

اى الاكراه لعدم الرضى بالسبب او الحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى الخلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل

لا عند ابى حنيفة فلان الرضى بالسبب ثابت اى فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط

من جانبها اى اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال من جانبها لان شرط الخيار من جانب الزوج لا يصح فى الخلع لما عرف ان الخلع

يمين فى حقه معاوضة فى حقها واعتبارها فالهزل لا يؤثر فى بدل الخلع فيجب ولان كانت بانه ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة تفسد والملجئ وغيره ههنا سواء

لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام على عدم المخبر به والافعال ههنا مالا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل وههنا

ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية تقتصر عليه ايضا لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله

على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم مقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب

ويتبدل ذات الفعل ايضا فان المبيع حينئذ يصير غصبا

ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التعليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على قبول المرأة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق و لزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابى يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء وجه قول ابى حنيفة انه قد تحقق فى الهزل الرضاء بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط فى جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال فى جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل لعدم الرضاء والاختيار فى الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الاختيار ووجود الرضا بالسبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره فى المنع ولم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر فى الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم بلزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن فى البيع فلابد من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب فى البيع فكذا فى الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه فى البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد فى المتبوع ابدا **قوله** وان كانت اى الاقوال تنفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها فى محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف فى النوعين فيتحقق النفاذ والنظر فى حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى الحاكم **قوله** وكذا اى مثل التصرفات التى لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر متميز بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وهو عدم الرضاء وهو دليل على الكذب اى عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قلت الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى المؤمن ووجود المخبر هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا رجحان لجانب الصدق والكذب فلا يثبت بالشك الحقوق **قوله** والافعال منها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شىء من احكامها المتعلقة بها من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو كرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل

٥١١

والاعتاق وان كان لايحتمل ذلك اى لايحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف محتمل فيحمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف في المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني هو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف محتمل فيجعله فينتقل الى الحامل فيضمن وكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه وتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط اى الحامل الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن في الاثم لايمكن جعله آلة لانه اكره بالجناية على دينه ولو جعل آلة تبدل محل الجناية فيأثم كل منهما *

محل الجناية قد لايستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل الاحرام للفاعل فلم يكن آتيا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة يجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المرتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مرتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق وجوب الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شئ وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة للحامل لزم التبديل في محل التسليم حتى يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للفعل حتى ان المشتري يملك المبيع لكن فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه تمام العقد لانه لا يقدر احد على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير او اتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والعرف وانما امتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل **قوله** والاعتاق وان كان لايحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن شيئين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة فيه ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لايخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه ههنا هو القسم الثاني والذي لايلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه اذ ذهب بعض المشائخ رح فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص عليهما بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لايصلح آلة لانه لايمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم بغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان

٥١٢

والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تحتملها الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل
غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له الجرح لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا
كذلك بالنسبة الى الغير والزنى فيه قتل معنى فان ولد الزنى بمنزلة الهالك فان انقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى وحرمة تسقط كالميتة
والخمر والخنزير فان الاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اي لا يبيحها غير الملجئ لعدم
الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في الحقوق التي تحتمل السقوط
في الجملة كالعبادات فرخص بالملجئ والصبر عزيمة حتى اذا قتل مات شهيدا او قد مر في اصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ
رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس فيه معنى القتل كما في الاكراه على قتل النفس فان في زنا المراة ليس قطع النسب لان النسب من الرجل فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه يقطع النسب

لغير فلو فرضناه انه يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو نظرنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله ولكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل **قوله** والحرمات انواع لما مر كان حكم الافعال المكره عليها الى من تعلق والى من نسب شرع في بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط او لا والثاني اما ان تحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط لا الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا والكل من هذه الاقسام مبين في الكتاب **قوله** والزنا يعني زنا الرجل بالمراة لانه الزاني حقيقة وانما المراة تمكنه من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبهما واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكرها بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك **قوله** في الزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد ولو في صورة كون المراة متزوجة واكان تنسيب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي نسب هذا فيهلك الولد **قوله** فالاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة نحو حالة الاضطرار فيعني ثبتت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه دلالة للنص لما فيه من فوات النفس او العضو فلو صبر المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما لكان حالها السقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كما في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا تسقط هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط يعني انه لا يحتمل سقوطها قط لكن قد رخص للعاصي فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يعني ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كالايمان او يحتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمته واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل الوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى قابلة للسقوط في الجملة بالاعذار

٥١٣

فلما رخص زنا ما بالملجی لا یحد بغیر الملجی للشبهۃ ویحد بہ ای اذا اکرہت المرأۃ علی الزنا بالملجی یکون زنا ما رخصۃ یعنی انہا ان زنت بالاکراہ الغیر الملجی یکون زنا ما شبہۃ الرخصۃ فلا تحد اما الرجل فزناہ لا یرخص بالملجی فان زنا بغیر الملجی یحد لعدم شبہۃ الرخصۃ واما حقوق العباد کاتلاف المال المسلم فحکمہ حکم اخویہ فی انہ رخص بالملجی وان صبر صار شہیدا والمراد باخویہ حرمۃ لا تحتمل السقوط وحرمۃ تحتمل السقوط لکنہا لم تسقط وہما حق اللہ تعالی ویجب الضمان لوجود العصمۃ

واللہ ولی العصمۃ والتوفیق

وکذا الصوم والحج ونحو ذلک من العبادات قولہ وزنا المرأۃ من ہذا القسم یعنی اذا اکرہت المرأۃ علی الزنا فکینا من الزنا حرام حرمۃ مؤبدۃ فی حقوق اللہ تعالی المحتمل للسقوط فان حرمۃ الزنا حق اللہ تعالی فیرخص للمرأۃ مع بقاء الحرمۃ فی الاکراہ الملجی ولا یرخص بغیر الملجی لکن یسقط الحد للشبہۃ وفی کون حرمۃ الزنا مما یحتمل السقوط نظر فالاولی ان یراد بقولہ وزنا المرأۃ من ہذا القسم ان حرمتہ من قبیل الحرمۃ التی لا یسقط لکن یحتمل الرخصۃ ثم لا یخفی ان قولہ وہی ای تلک الحرمۃ اما فی حقوق اللہ تعالی الخ مشعر بان تلک الحقوق تغایر الحرمۃ ومتعلقاتہا فان الحرام ہو اجراء کلمۃ الکفر وحق اللہ تعالی ہو الایمان وفی العبادات الحرام ہو ترک الصلوۃ مثلا وحق اللہ تعالی ہو الصلوۃ فیکون فی قولہ فان حرمۃ الزنا علیہا حق اللہ تعالی تسامح والتحقیق ان العصمۃ من الزنا حق اللہ تعالی وترکہا حرام حرمۃ لا تسقط ابدا لکن یحتمل الرخصۃ قولہ ویحد ای یحد الرجل المکرہ علی الزنا اکراہا غیر ملجی لان الاکراہ الملجی لا یکون رخصۃ فی حقہ کما فی المرأۃ حتی یکون غیر الملجی شبہۃ رخصۃ نعم لا یحد الرجل فی الاکراہ الملجی استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجۃ الیہ عند الاکراہ لانہ کان منزجرا الی حین خوف فوات النفس او العضو فالاثم علیہ مرفوع لذلک لا لاقتضاء الشہوۃ وانتشار الآلۃ لا یدل علی الطواعیۃ لانہ قد یکون طبعا بالفحولۃ المرکبۃ فی الرجال قولہ واما فی حقوق العباد لان عصمۃ المال ووجوب عدم اتلافہ فاتلاف مال المسلم حرام حرمۃ ہی فی حقوق العباد لان عصمۃ المال ووجوب عدم اتلافہ حق للعبد والحرمۃ متعلقۃ بترک العصمۃ کما ذکر فی حرمۃ اجراء کلمۃ الکفر لان الایمان حق اللہ ومعنی کون الحرمۃ فیہا انہا متعلقۃ بترکہ وتلک الحرمۃ اعنی حرمۃ اتلاف مال المسلم لا یسقط بحال لانہ ظلم وحرمۃ الظلم مؤبدۃ لکنہا یحتمل الرخصۃ حتی لو اکرہ علی اتلاف مال المسلم اکراہا ملجیا رخص فیہ لان حرمۃ النفس فوق حرمۃ المال لانہ مہان مبتذل یجعلہ صاحبہ صیانۃ لنفس الغیر او طرفہ لکن اتلاف مال المسلم فی نفسہ ظلم وبالاکراہ لا یزول عصمۃ المال فی حق صاحبہ لبقاء حاجتہ الیہ فیکون اتلافہ وان رخص فیہ باقیا علی الحرمۃ فان صبر علی القتل کان شہیدا لانہ بذل نفسہ لدفع الظلم کما اذا امتنع عند ترک النوافل من العبادات حتی قتل انہ لما لم یکن فی معنی العبادات من کل وجہ بناء علی ان الامتناع عن الترک فیہا لیس من باب اعزاز الدین قیدوا الحکم بالاستثناء فقالوا کان شہیدا ان شاء اللہ تعالی ولما کانت الحرمۃ التی لا تسقط لکن یحتمل الرخصۃ فی حقوق العباد وشاملا فی حقوق اللہ تعالی المحتملۃ للسقوط وحقوق الغیر المحتملۃ قال وحکمہ حکم اخویہ یعنی ان حکم ہذا القسم حکم القسمین السابقین الذین ہما قسمان لہذا القسم ولہذا انظر ان فی قولہ المراد باخویہ حرمۃ لا تحتمل السقوط وحرمۃ تحتملہ لکن لم یسقط وہما حق اللہ تعالی تسامحا الا ان حمل السقوط وعدمہ فی القسمین السابقین انما ہو صفۃ الحقوق لا صفۃ الحرمۃ نفسہا وذلک کالایمان باللہ والصلوۃ فان حرمۃ ترکہا لا تسقط اصلا لکن نفس الصلوۃ یحتمل السقوط فی الجملۃ بالاعذار بخلاف الایمان قولہ ویجب الضمان ای ویجب الضمان علی من اکرہ غیرہ علی اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال المعصوم حقا لصاحبہ لا یسقط بحال وہذا الحکم معلوم مما سبق ان فی صورۃ الاکراہ علی اتلاف مال المسلم او نفسہ ینسب الفعل الی الحامل ویجعل الفاعل آلۃ الا ان فی ذکرہ ہہنا تصریحا بالمقصود وختما للکتاب علی لفظ وجوب العصمۃ عصمنا اللہ تعالی بجودہ الکریم عن اتباع الہوی ووفقنا بلطفہ العمیم لسلوک طریق الہدی انہ ولی العصمۃ والتوفیق ومنہ الہدایۃ الی سواء الطریق وقد اتفق صبیحۃ یوم الاثنین التاسع والعشرین من ذی القعدۃ سنۃ ثمان وخمسین وسبعمائۃ فراغ بنان البیان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد ورقم ما سمحت من الفوائد وضبط ما رکبت لہ مطایا الفکر فی حار الہواجر واقتحمت لہ موارد السہر فی ظلم الدیاجر وودعت فی تغیبہ حبیب الرقدۃ ولذیذ الکری وعند الصباح یحمد القوم السری فالحمد للہ علی نعمۃ النظام بہجۃ الختام والصلوۃ علی نبیہ محمد وآلہ واصحابہ البررۃ الکرام جعلنا بما ہو کائن فی صفحات ہذہ الاوراق بین الانام +

٥١٤

هذا صورة ما كتبه الفاضل الاديب والكامل الاريب وحيد عصره فريد دهره مولانا محمد اعظم حسين الصديقي الخيرابادي سلمه الله الهادي

ان اصدق ما يقبله الايقان ويوسس به اساس الايمان حمد الله سبحانه وافضل ما يكرم به نوع الانسان والذي ما يمتني ابرجا
شكر الله ما اعظم شانه واكمل ما يتادي به فرائض الملل والاديان اتباع الانبياء لاسيما انقياد اوامر الحقة التي امر بها نبينا
وشفيعنا خير الورا حبيب الرحمان عليهم وعليه افضل الصلوة وازكى التحيات ما طلع القمران في البوادي والعمران وعلى اله
واصحابه الذين بذلوا جهدهم في اشاعة الدين المتين واطفؤا بترشيح امطار سيوفهم شرائر الكفر والطغيان ونوروا الازمان
بانوار الاسلام واعزوه على سائر الاديان وبعد فيقول عبده الآثم محمد اعظم حسين الصديقي الخيرابادي
عامله الله بالخير في العواقب والمبادي لما كان كتاب التوضيح شرح التنقيح وشرحه النادر الفريد التلويح و
حاشية التلويح للعلامة الحسن الچلپي مجموعة عديمة المثل فاقدة النظير لدقائق مسائل الاصول حاوية ولدرر
مطالب هذا العلم الشريف كنزا كافيا لم ير بعد حين مجتمعة كلها في مكان ولم يسمع اذن جميعها منسلكة في سلك مجلد واحد
بمرور الزمان واشواق المشتاقين لطلبه في غاية الهيجان فعزم لطبعه وتيسير نسخه واستيعاب حواشيه بكمال جده وجهده
ذو العزم المسعود ممتاز امين الانام بهمة العالية وجوده المجود سلطان التجار موجد صنائع الطبع بروية المحمود المنشي نول كشور
لازال عناية الله العزيز عليه ممدودة وطبع هذه المجموعة الشريفة في قليل من الزمان بمصارف خطيرة ومبالغ جزيلة وفوض التصحيح
الى علماء مطبعه كلهم اديب اريب بهذا الامر جدير ولما لم تيسر لي تصحيحها الا جل اتمام فتح القدير فاستتبت تواهما في مصر لكهنو
في الشهر الشريف ذي الحجة ١٢٩٢ سنة اثنين وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الانبياء عليه ازكى الصلوة
واكمل التحيات في الصباح والمساء وما اعظم فضله المتعال انه اعطى بعد اتمامها من غير تجسس وجود حاشيتين نادرتين عديمتي الوجود
منها الحاشية المعروفة بحاشية شيخ الاسلام على التلويح ومنها الحاشية الشهيرة بملا خسرو فضمه بعدها لعنوانات ع نهارا
علحدة تبشري للعلم واعلامه وطوبى للكمال واعيانه لطلوع كواكبها وسطوع ضيائها قد تضح طرق معارف طرائق علم الاصول
وصان الاذهان من مهالك الجهل التي تذهب بالعقول فلما انجر الى ههنا الكلام آن الزمان ان اذكر تنشيطا للاذهان نبذة
من شرائف احوال مصنفيها الاعلام ناقلا من اعلام الاخيار وغيرها كتب الاسلاف الكرام فاعلموا ايها الخلان ان
مصنف التنقيح وشرحه التوضيح الامام الهمام شيخ الاسلام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود تاج الشريعة
وهو الامام المتفق عليه والعلامة المختلف اليه حافظ قوانين الشرع ملخص مشكلات الاصل والفرع شيخ الفروع
والاصول عالم المعقول والمنقول فقيه اصولي محدث مفسر نحوي اديب مناظر متكلم عظيم القدر جليل المحل كثير العلم
وارث المجد ارثا عن اب فاب ونشاء في حجر الفضل كفل به ورباه جده وعلمه في صباه فسعد جده وانجح جده حتى صار
قصب السبق في الفروع والاصول وكان ميدانه المعقول والمنقول اخذ العلم عن جده ثم اختصر وقاية الرواية وسماه
النقاية والف في اصول الفقه هذه المتن المتين سماه التنقيح ثم صنف هذا الشرح النفيس وسماه التوضيح في حل
غوامض التنقيح وشرح للوقاية الرواية شرحا كاملا لمطالب الفقه جامعا وسماه بشرح وقاية الرواية وله المقدمات
الاربع وتعديل العلوم وله الشروط والمحاضر رتبهما على ترتيب كتب الفقه وابوابه مات روح الله روحه سنة سبع واربعين
وسبعمائة ومرقده ومرقد والديه واولاده واجداده والديه كلهم في شرع اباد بخارا وجده الماجد ابوه والده تاج الشريعة وابو والده برهان الدين

فانهما آتا في اكرها ودفافيه تغمدهم الله برحمته واوصلهم بحبوحة الجنان ومصنف التلويح الامام النحرير القمقام والعلامة النبيل الطمطام
مالك ازمة التحقيق سلطان العلما ملك الكلام بحر زاخر حبر فاخر بارع ورع متورع محقق مدقق امام في الاصول حكيم في المعقول
موجد لقوانين البلاغة والمعاني مسعود بن عمر المعروف بعلامة سعد الدين التفتازاني صاحب التصانيف الجليلة
والكتب النبيلة المعتقد عليه للاقاصي والاداني من تصانيفه شرح التصريف للزنجاني صنفه في قرية ترمذ في شعبان سنة ٧٣٨
ثمان وثلثين وسبعماية وكان ابن ستة عشر سنة ومنها شرح التلخيص فرغ من تاليفه سنة ٧٤٨ ثمان واربعين وسبعماية بهرات
ثم اختصره في سنة ٧٥٦ ست وخمسين وسبعمائة بغجدوان ومنها هذا شرح التنقيح والتوضيح صنفه في ذي القعدة سنة ٧٥٨ ثمان وخمسين
وسبعمائة بكلستان تركستان ومنها شرح الرسالة الشمسية المسمى بالسعدية في جمادي الاخرى سنة ٧٦٢ اثني وستين وسبعمائة بمزار جام
ومنها شرح العقائد للعلامة النسفي في شعبان سنة ٧٦٨ ثمان وستين وسبعمائة بخوارزم ومنها شرح المختصر في الاصول في ذي الحجة سنة ٧٧٠
سبعين وسبعمائة بسمرقند ومنها شرح الكشاف بسمرقند ومنها شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم في شوال سنة ٧٨٩ تسع و
ثمانين وسبعمائة بسمرقند واما مصنف الحواشية المعروفة بحاشية الجلبي الفاضل النحرير الحسن الجلبي مستغنيا حاله عن مؤنة التعريف
والتصانيف الكثيرة الشهيرة المتداولة المقبولة للجماهير صنفها لاجل السلطان ابن السلطان ابن السلطان بايزيد بن السلطان محمد مرادخان
بعد المراجعة من زيارة بيت الله الحرام وله سوى هذه الحاشية النادرة حواشي كثيرة على الكتب الفائقة تلقاها العلماء
بالقبول اذ خلوها في الكتب الدرسية لا يجدي تطويل الكلام في ذكرها نفعا فاختصرنا على هذا القدر ذكرا
ادخله الله برحمته دار السلام واعلى له مقاما في جنات العلى ونفعنا به وفضل علينا
وبلغنا اقصى مقاصد التقى بحرمة نبيه وحبيبه خير الورى عليه الصلوة
والسلام وعلى آله الكرام واصحابه العظام
في الغدو والعشا
فقط

To: www.al-mostafa.com